Felsefe dergisi

1

Ekim, kasım, aralık 1972

Raut Capon

IMMANUEL KANT
MAURICE MERLEAU-PONTY
CLAUDE BERNARD

Felsefe dergisi

Yurdumuzda bir felsefe dergisinin eksikliği duyulmaktaydı. İleri ülkelerin herbirinde bir ya da birkaç felsefe dergisi yayımlanıyor. Felsefe elbette hekimlik, hukuk, mühendislik gibi yalnızca uzmanını ilgilendiren bir bilgi alanı değil. Düşünen kişi, düşüncenin bugüne kadar ortaya konmuş olan çeşitli problemlerini, bu problemler için öne sürülen çeşitli çözümleri öğrenmeden, doğru bilgiye varma yolunda pek bir şey elde edemeyecektir.

Felsefenin olmadığı yerde sanat da, edebiyat da, resim de, siyaset de başına buyruk ve rasgele gelişimler gösteriyor. Ya da, Batı'da yüzyıllar boyunca yazılıp çizilmiş, eleştirilmiş, yenileştirilmiş birçok görüşü biz, burada, sekiz on yüzyıl sonra yeniden bulur gibi olmanın çocukça sevinçlerine kapılıyoruz. Bir yandan temel felsefe metinleriyle yüzyüze gelmek, bir yandan «felsefe yapmak» durumundayız. Epeyce geç kalmış da olsak, zorunluyuz buna.

Felsefe Dergisi'ni, her türlü kişisel kaygıların ve hesapların dışında, düşünce dünyamıza yeni bakış açıları getirebilmek, düşünen insanlara değerli kaynaklar kazandırabilmek, süregiden fikir ve kavram karmaşasını biraz olsun dindirebilmek amacıyla çıkarıyoruz. Felsefeyi herhangi bir şeye alet etmeden, tekyanlılığa saplanıp kalmadan, gruplaşmalara imkân vermeden çalışacağız. Giderek, bu dergi, belki de, değerli filozoflar yetiştiren bir akademi özelliği kazanacak. Bu dergi, üç beş felsefecinin dergisi değil, bütün düşünenlerin dergisidir.

FELSEFE DERGİSİ

IMMANUEL KANT

İMMANUEL KANT

İmmanuel Kant 22 nisan 1724 yılında Doğu Prusya'nın Königsberg kentinde dünyaya geldi. Kant'ın yaşadığı ve en önemli eserlerini verdiği XVIII. yy.'ın ikinci yarısından önce belirli bir alman felsefesi yoktu. Almancanın bir felsefe dili olması da Kant'tan hemen

önce gelen Christian Thomasius (1655-1728) ve Christian Wolff (1679-1754) dönemlerine raslar. Felsefeye iyi birer öğretici olmaları dışında pek büyük katkıları olmayan bu iki düşünürün çabalarıyla almanca bir felsefî terminoloji yaratılmış ve alman dili felsefe problemlerine yaklaşımlarda kullanılabilecek bir dil olmuştur.

XVIII. yy.'ın ikinci yarısında alman felsefesinin Kant'la başlaması bir raslantının ürünü değildir. Çünkü filozof bir raslantı sonucu gökten zembille inmez. Filozof belirli bir kültür düzeyine ulaşmış ve olanaklı bir dile sahip olan sağlıklı toplumlarda yetişir. Tarihte, çağın koşullarına göre geri bir sosyo-ekonomik yapıya ve kültüre sahip toplumların büyük filozoflar yetiştirdiği gözlenmemiştir. Toplumlar büyük filozoflarını ancak geri kalmışlığın çemberini kırmaya hazır oldukları ve bu çemberi kıracak güçlerin yoğunlaştığı gerilim dönemlerinde yetiştirmişlerdir. İşte bunun için bütün Rönesans'ta ve barok dönemde mezhep kavgaları yüzünden parçalanmış olan alman ulusunun Prusya krallığının önderliğinde siyasal birliğini kurmağa ve geri kalmışlığın çemberini kırmağa doğru büyük atılımlar yaptığı XVIII. yy.'ın ikinci yarısında Kant'ın yetişmesi ve bir alman felsefesinin başlaması tarihsel bir raslantı değildir.

Alman ulusunun yenileşme tarihinde önemli bir yeri olan Prusya kralı Büyük Friedrich'le (1740-1786) hemen hemen aynı yıllarda yaşamış olan Kant küçük bir esnafın oğluydu. İlk ve orta öğrenimini o zamanın en iyi okullarından biri olan Collegium Fridericionum'da yaptı. Collegium Fridericionum gerçi o zamanlar Prusya'nın en iyi okullarından biriydi ama, doğuştan zayıf ve hastalıklı olan Kant bu okulda geçirdiği yılları sonradan okulun yıldırıcı disiplininden ötürü çocukluğunun yitirilmiş yılları olarak anmıştır.

1740'ta üniversiteye giren Kant, burada felsefeden çok doğa bilimlerine ilgi duydu. Özellikle matematik, fizik ve astronomi genç Kant'ın en çok ilgilendiği bilim dallarıydı. Bu konuda hocası Martin Knutzen'in (1714-

1762) Kant üzerinde etkisi büyük olmuştur. Kant, Knutzen'den, sonraki felsefî araştırmalarında çok önemli bir yeri olacak olan İsack Newton'un fiziğini öğrendi. 1747 yılında üniversiteye sunduğu mezuniyet tezi de kuramsal (teorik) *mekaniğin problemiyle ilgilidir.*

Kant 1755'te genç bir akademisyen olarak üniversiteye tekrar dönünceye kadar geçen sekiz yılda özel öğretmenlik yaptı. Kant üniversitede önceleri matematik ve fizik dersleri verdi, daha sonraları mekanik, kuramsal fizik, fiziksel coğrafya, etik, hukuk felsefesi, antropoloji dersleri verdi; bu arada fizik, mekanik, astronomi ve metafizikle ilgili irili ufaklı pekçok araştırması yayımlandı. Bu araştırmaları içinde Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels *(Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı) dikkati çeker.*

Kant 1770 yılında çağın kurallarına uyarak latince yazıp üniversiteye sunduğu De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis *(Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri) adlı tezle Königsberg üniversitesine metafizik ve mantık ordinaryüsü oldu. Bu araştırmanın Kant'ın felsefesinin oluşması bakımından önemli bir yeri vardır. Bu araştırmasına kadar Kant, alman üniversitelerinin felsefî geleneğine uyarak Leibniz-Wolff akılcı* (rasyonalist) *metafiziğinin iyi bir öğreticisidir. Kant bu tarihten sonra on yıllık bir suskunluk dönemine girer. Bu on yıl içinde özgün hiç bir araştırma yayımlamaz. 1781'de* Kritik der Reinen Vernunft'*u (Saf Aklın Eleştirisi) yayımladı. Kant'ın on yıllık çalışmasının ürünü olan bu ilk büyük eseri başlangıçta pek az ilgi uyandırdı. Kant'ın bu eseri, ele aldığı problemleri ve kullandığı dilin güçlüğü yüzünden pek az kimse tarafından okundu. Okuyanlar da pek bir şey anlamadılar. Oysa Kant, eserine yazdığı önsözde felsefe alanında Kopernikus'un astronomide yapmış olduğu devrimi yaptığını öne sürüyor ve büyük filozofun o haklı gururuyla övünüyordu.*

Saf Aklın Eleştirisi'*nin uyandırdığı ilgisizliği kırmak ve yanlış anlamaları önlemek için 1783'te bu ese-*

rin temel problemlerini kolay bir dille özetleyen Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik'*i (İlerideki Her Metafiziğe Giriş) yayımladı. Ancak bu kitaptan sonra çağın düşünürlerinin dikkatini çekebildi.* Saf Aklın Eleştirisi'*nin ikinci baskısı için yazdığı Giriş'te Kant bir kez daha çok kısa olarak eserin ana problemlerini ele alıp özetledi. Dergide olabildiğince eksiksiz ve doğru bir çevirisini vermeye çalıştığımız bu metinde de açıkça görüldüğü gibi, Kant'ın bu ünlü eseri sonraki alman felsefesinin iki temel dayanağını olusturmuştur: a. Bilimlerin bilgileri kesin ve genel geçerlidirler; böylece Kant, D. Hume'un eleştirisi sonucu büyük sarsıntılar geçiren doğa bilimlerine gene eski itibarını kazandırıyordu. b. Olanaksız olan metafizik değildir, belirli bir tür metafiziktir, yani akılcı metafiziğin bilgi açısından hiç bir değerinin olmaması doğru ve işler bilgilerden kurulu bir metafiziğin olamıyacağını göstermez. Kant'ı izleyen alman felsefesi ampirist ve sensüalist okulun çarmıha gerdiği metafiziği çarmıhtan indirip yerine akılcı metafiziği gerdi. Böylece metafizik kurtarılmış oluyordu.*

Kant 1785'te birinci eleştirisinde edindiği tecrübeyle, daha yayımlamadığı ikinci eleştirisini anlaşılır kılan ve bir özet niteliğinde olan Grundlegung zur Metaphysik der Sitten *(Töreler Metafiziğinin Temellendirilmesi) adlı küçük kitabını yayımladı. Üç yıl sonra da ahlâkın temel yapısını araştıran* Kritik der praktischen Vernunft'*u (Pratik Aklın Eleştirisi) yayımladı.*

İkinci eleştirisini, 1790'da yayımlanan Kritik der Urteilskraft *(Yargı Gücünün Eleştirisi) izledi. Kant bu eserinde bir yandan estetiğin problemleriyle canlı doğanın problemleri arasında bir bağ kuruyor, öte yandan da gelecekteki yeni metafiziğin temel yapı taşlarını koyuyordu. Bu üçüncü eleştirisi Kant'ın son büyük eseridir. Bundan sonra genellikle tanrı ve insan problemlerini ele alan birkaç önemsiz makale yayımlamıştır.*

Kant 1796'da yetmiş iki yaşında iken üniversiteden ayrıldı. 12 şubat 1804'te Königsberg'de öldü. Üniversite-

den ayrılmasıyla ölümü arasında geçen son on yılda hemen hemen hiç bir şey yayımlamadı. Bu dönemde yazdığı mektupları hep zayıflayan belleğinden ve düşünme gücünden yakınmalarla doludur.

Tuncer TUĞCU

SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ İÇİN İKİNCİ GİRİŞ*

I. Saf ve empirik bilgi arasındaki ayırım.

Bütün bilgilerimizin tecrübe ile başladığı kuşku götürmez. Çünkü bilme yetisi nesnelerle değilse ne ile faaliyete geçirilebilir?

* Kant, İmmanuel : Kritik der reinen Vernunft, nach Ausgabe B. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956.

Duyumlarımızı uyaran, kısmen kendi başlarına tasavvurları oluşturan ve kısmen de duyusal izlenimlerin hammaddesini işleyerek bunları karşılaştıran, bağlayan, ayıran, anlama yetimizi faaliyete geçiren nesneler olmasaydı, bizi nesnelerin bilgisine ulaştıran tecrübe olur muydu? Hiç bir bilgi zaman bakımından tecrübeden önce gelmez ve bütün bilgiler tecrübe ile başlar.

*Bütün bilgilerimizin tecrübe ile başlaması demek, bu bilgilerin tümünün tecrübeden doğduğu anlamına gelmez. Çünkü tecrübî bilgimiz, bizim izlenim olarak kabul ettiğimiz her şey ile bilme yetimizin (sadece maddî dürtüler nedeni ile meydana gelmiş olan)** bunlara kendiliğinden eklediğinin bir birleşimi olabilir. Ve uzun bir ekzersiz bizi ayırım yapma konusunda dikkatli kılmamışsa, uzmanlaştırmamışsa biz bu eklenmeyi onun temel unsurundan ayıramayız.*

Daha yakından araştırılması gereken ve ilk bakışta öyle hemen çözülmesi mümkün olmayan bir soru daha vardır: Tecrübeden ve duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilgi var mıdır? Bu bilgiler a priori diye adlandırılır ve kaynağı a posteriori'de olan tecrübe ile aynı anlama gelen empirik bilgiden ayrılır.

Fakat bu ifade önerilen sorunun bütün anlamını uygun bir biçimde belirtecek kadar kesin değildir henüz. Çünkü tecrübî kaynaklardan gelen birçok bilgilere bizim a priori olarak yeterli olduğumuz veya iştirak ettiğimiz söylenir. Bunun nedeni ise, bu tür bilgileri doğrudan doğruya tecrübeden değil, ama tecrübenin kendisinden kazanmış olduğumuz tümel bir kuraldan elde etmiş olmamızdır. Örneğin evinin temelini kazan biri hakkında bu kimsenin evin çökeceğini a priori olarak bilmesinin gerektiği söylenir, yani o kimse, gerçekte çökmeden ileri gelen tecrübeyi beklememelidir. Ne var ki o kimse, bunu tamamen a priori olarak bilemezdi. Zira, cisimlerin ağır olduklarından ötürü dayanakları kaldırıldığında düştüklerini onun önceden tecrübe ile bilmesi gerekirdi. O halde biz bundan sonra, a priori bilgi deyince, tecrübeyi şu veya bu şekilde izleyen bu tür bilgileri değil, hiç bir tecrübeye kesinlikle bağlı olmayan bilgileri anlayacağız. A priori bilgilerin karşısında empirik başka bir deyişle yalnız a posteriori, yani tecrübe ile mümkün olan bilgiler yer almaktadır. A priori bilgilerden em-

---

** Parantezler yazara aittir.

pirik hiç bir şey katışık olmayanlarının adı saf bilgilerdir. Örneğin her değişimin bir nedeni vardır önermesi a priori bir önermedir, ama, saf değildir. Çünkü değişim kavramı yalnızca tecrübeden elde edilebilecek bir kavramdır.

II. Bizim belirli a priori bilgilerimiz vardır ve basit anlayış yetisi bile bu tür bilgilerden hiç bir zaman yoksun değildir.

Şimdi yapılması gereken şey saf bir bilgiyi empirik olandan güvenlikle ayırmaya yarayacak işareti bulmaktır. Tecrübe bize bir şeyin şöyle veya böyle olduğunu öğretir, fakat neden başka türlü olmadığını göstermez. İlk olarak, bir önerme kaçınılmaz bir biçimde zorunlu ise a priori bir yargıdır. Ayrıca bu önerme zorunlu başka bir önermeden çıkarılmışsa, o zaman o önerme kesinlikle a prioridir. İkinci olarak: Tecrübe, yargılarına hiç bir zaman hakiki ve kesin bir tümellik sağlamaz, tam tersine komparativ bir tümellik (tüme varım yolu ile) sağlar. Daha doğru olarak söylemek gerekirse: Bu ana kadar o veya bu kurala bir istisna bulunamadı. Demekki bir yargı kesin tümellikle, yani hiç bir mümkün istisna kabul etmeyecek biçimde düşünülürse, o yargı tecrübeden elde edilmemiştir ve kesinlikle a prioridir. Empirik tümellik, birçok olguda gözlenmiş olan geçerliliğin tümele indirgenmesine dayanan keyfî bir genellemedir; bütün cisimler ağırdır önermesinde olduğu gibi. Buradaki kesin genelliğin gerçekte bir yargıya ait olmasına rağmen, özel bir bilgi yetisine işaret etmekte, yani bir a priori bilgi yetisini göstermektedir. A priori bir bilginin güvenilir ve ayırıcı işaretleri zorunlulukla kesin tümelliktir ve bunlar birbirine ayrılmamacasına bağlıdırlar. Yukarıda adı geçen kavramları kullanırken, yargılarda kimi zaman rastlantısallıktan çok empirik sınırlamayı göstermek daha kolay, hattâ kimi zaman da bir yargının zorunluluğundan çok, ona atfettiğimiz sınırsız tümelliği göstermek daha açık olduğundan ve her birisi tek başına yanıltmaz olduğundan bu ölçütleri ayrı ayrı kullanmak uygun olur.

Şimdi insan bilgisinde en kesin anlamda zorunlu ve tümel do-

layısı ile saf a priori yargıların var olduğunu göstermek gerçekten kolaydır. Bilimlerden örnek verilmek istenirse bütün matematik önermelere bakmak yetişir. Eğer anlama yetisinin gündelik kullanımından örnekler vermek gerekirse, her değişimin bir nedeni olduğu önermesi yetişir. Bu son önerme neden kavramının bir sonuçla bağ zorunluluğunu ve bir kesin genelleme kuralını çok açık bir şekilde içerir. Ama bu açıklık, eğer Hume'un yaptığı gibi, olanla önceden olanın sürekli birleşiminden (dolayısı ile sübjektiv bir zorunluluktan) ve bundan ileri gelen, kimi tasavvurları birbirine bağlama alışkanlığından çıkarılmak istenirse tamamen kaybolur. Bu tür örneklere ihtiyaç kalmadan, bilgilerimizde a priori temel ilkelerin varlığını ve bu ilkelerin tecrübenin olanağı için kaçınılmaz olduğunu ispat etmek mümkündür. Çünkü, uymak zorunda olduğu kurallar her zaman empirik, dolayısı ile rastlantısal ve bunun sonucu olarak bu kurallar temel ilkeler değerinde olmasalardı, acaba tecrübenin kendisi kesinliğini nerede arayacaktı? Ayrıca bize burada, bilme yetimizin saf kullanımına, bu kullanımın ayırıcı işaretlerini bir olgu olarak açıklamak yetişir. Yalnız yargılarda değil, kavramlarda da aynı a priori kaynak görülür. Nitekim bir cismin sahip olduğumuz empirik kavramından, o cisimdeki empirik olan her şeyi rengi, sertliği, yumuşaklığı, ağırlığı ve yalıtkanlığı yavaş yavaş çıkarınız ama yine de (şimdi tamamen yok olmuş olan) cismin kapladığı uzam kalır ve bu yok edilemez. Aynı şekilde maddî veya maddî olmayan her bir obje hakkında sahip olduğumuz empirik kavramdan tecrübenin size öğrettiği bütün özellikleri kaldırınız, yine de onu cevher olarak veya cevhere bağlı olarak düşünmemizi sağlayan özelliği yok edemezsiniz (bu kavram obje kavramından daha büyük bir belirliliğe sahip olsa bile). Bu kavramın kendini size kabul ettirişinden ileri gelen zorunluluk sonucu onun sizin a priori bilme yetinizde yeri olduğunu demek ki kabul etmek zorundasınız.

III. Felsefe tüm bilgilerin kapsamını, ilkelerini, olanaklarını a priori olarak belirleyen bir bilimin gereksimini duyar.

Bundan önce söylediklerimizden *daha önemli olarak* şu söylenebilir, bazı bilgiler bütün mümkün tecrübelerin alanından tamamen çıkmaktadır ve kendilerine tecrübenin hiç bir kesiminde uygun bir nesne verilemeyen kavramlar aracılığı ile yargılarımızın alanını tecrübenin bütün sınırlarının ötesine genişletme görünümüne sahiptirler.

İşte aklımızın bu araştırmaları, duyusal dünyayı aşan ve tecrübenin hiç bir şekilde ne kılavuzluk edebildiği, ne de denetleyebildiği bu son söylediğimiz bilgilerden ibarettir. Biz bu araştırmaları çok büyük bir öneme sahip görüyoruz ve bu araştırmaların amacı, anlama gücünün fenomenler alanında öğrenebileceği bütün her şeyden daha yücedir. Öyle ki, yanılgıya düşme pahasına da olsa herhangi bir kuşku veya küçümseme veya ilgisizlik nedeni ile böylesine ilginç araştırmalardan vazgeçecek yerde biz her girişimde bulunacağız. *Saf aklın bu vazgeçilmez görevi tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüktür. Sonra, en son amacı ise bütün gücü ile bunların «tanrı, ruh, ölümsüzlük»*** çözümüne yönelmiş olan metafizik adlı bilimdir. Bu bilimin işleyişi başlangıçta dogmatiktir. Yani, aklın böylesine büyük bir girişime yeterlilik veya yetersizliğinin öncelikle araştırılması yapılmadan bu bilim onun uygulamasına girişmiştir.*

Şimdi tecrübe alanı terkedilir edilmez nereden geldiği bilinmeyen bilgilerle ve kaynağı tanınmayan ilkelere inanarak, yapının temeli hakkında dikkatli araştırmalarla önceden emin olmaksızın dolayısı ile anlama yetisinin bütün bu a priori bilgileri nasıl elde ettiği ve bu bilgilerin geçerlik alanının ne olduğu sorusu *öncelikle* araştırılmadan bir yapının öyle hemencecik yükseltilemiyeceği gerçekte doğal görülür. Nitekim, *doğal sözcüğü ile* kolay ve akla uygun olarak meydana gelmesi gereken şey anlaşılırsa bundan daha doğal bir şey olamaz, ama bu araştırmanın da uzun bir süre olamayacağı kadar anlaşılır hiç bir şey yoktur. Çünkü bu bilgilerden bir bölüğünün, yani matematik bilgilerin uzun bir geçmişi olan kesinlikleri vardır. Bu nedenle tamamen değişik özellikte olsalar

*** Tırnak içindekiler çeviren tarafından eklenmiştir.

da öteki bilgiler için de aynı umudu verirler. Ayrıca tecrübe alanının dışına çıkıldığında tecrübe tarafından çelişkiye düşürülmememe güvenliği vardır. Bilgilerimizi genişletme isteği o kadar büyüktür ki, ancak karşılaşılan açık bir çelişki bizi durdurabilir. Sakınılarak hayalî bilgiler oluşturulduğunda bu çelişki, bu bilgilerin hayalî niteliği kalkmaksızın da bertaraf edilebilir. Matematik bize tecrübeden bağımsız olarak a priori bilgide ne kadar ileri gidebileceğimiz konusunda mükemmel bir örnek vermektedir. Ama matematik, cisimler ve bilgilerle bunları algıda «Anschauung» tasvir ettirebileceğimizden daha fazla meşgul olur. Fakat bu durum kolaylıkla bir yana konabilir. Çünkü algının kendisi a priori olarak verilebilir ve bu nedenle saf bir kavramdan zor ayırt edilir. Böylesine bir kanıtlama yolu ile aklın gücü hakkında *karar verildikten sonra,* artık alabildiğine yayılıp ilerlemek için bütün engeller ortadan kaldırılır. Hafif bir güvercin direncini hissettiği havayı özgürce yararken havasız bir boşlukta daha iyi uçacağını hayal edebilir. Ve işte Platon «Eflatun» anlama yetisine *çok dar sınırlar koyarak* duyulur dünyayı terketti. Ve saf anlama yetisinin boş boşluğunda idelerin kanatlarını takarak anlama yetisinin ötesine atıldı. O bütün çabalarına rağmen yol alamadığının farkına varamadı. Çünkü anlama yetisini harekete geçirebilmek için güçlerini uygulayabileceği bir dayanağı yoktu. Fakat spekülasyon yaparken insan aklı şu geleneksel kaderine uyar: Mümkün olduğu kadar çabuk yapıyı hazırlamak ve yapı bittikten sonra kurduğu yapıya iyi bir temel atıp atmadığına bakmak. Sonra yapının sağlamlığına bizi inandırmak ve hattâ bu gecikmiş ve sakıncalı sınavdan kaçınmak için her türden süslemeler aramak. Yapım sırasında her türlü kuşkudan bizi uzak tutan ve görünürdeki bir sağlamlıkla bizi rahatlatan şey budur. Aklımızın uğraşılarının büyük bir bölüğü, hattâ çoğunluğu cisimler hakkında önceden sahip olduğumuz kavramların çözümüdür. Bu bize henüz karışık biçimde de olsa bir miktar bilgi verir. Bu bilgiler kavramlarımızda önceden düşünülmüş şeylerin açıklanmasından başka bir şey olmasa da, içerikleri bakımından önceden sahip olduğumuz kavramları hiç genişletmeseler ve yalnız çözümleseler de, hiç olmazsa biçimleri bakımından yeni bilgilerdir. Bu uygulama güvenilir ve yararlı bir gelişimi olan gerçek a priori bir bilgi verdiği için akıl kendisi de farkına varmaksızın bu görünüş altında bambaşka türden kesinlemelere ulaşır. Akıl bu

kesinlemelerde verilmiş kavramlara hepten yabancı kavramları, hem de a priori olarak, ekler; öyle ki bunlara nasıl varıldığını bilmediğimiz gibi, böyle bir soruyu bile düşünmeyiz. Bu nedenle, ben bu iki tür bilginin ayırımını ele almak istiyorum.

IV. Analitik ve sentetik yargıların ayırımı.

Bir öznenin yüklemle bağlantısının düşünüldüğü bütün yargılarda (burada ben yalnız olumlu yargıları dikkate alıyorum, çünkü olumsuzlara uygulanması sonradan daha kolay olacaktır) iki türlü bağlantı mümkündür. Ya B yüklemi A öznesine, bu A kavramının (örtülü olarak) içindeki bir şeymiş gibi aittir; ya da B, A ile ilintili olmasına rağmen A kavramının tamamen dışında bulunur. Birinci durumdakine analitik yargı, ötekine ise sentetik yargı diyorum. Demek ki (olumlu) analitik yargılar, yüklemin özne ile ilintisinin özdeşlik yolu ile düşünüldüğü yargılardır. Oysa bu ilişkinin özdeşlik ilkesine dayanılmadan düşünülen yargılara sentetik adı verilir. Birinciler açıklayıcı, ikinciler genişletici olarak adlandırılırlar. Çünkü birinciler yüklem aracılığı ile öznenin kavramına hiç bir şey eklemezler, yalnızca çözümleme ile kavramı, bu kavramın içinde (karışık bir biçimde de olsa) önceden düşünülmüş yan kavramlarına ayırırlar, oysa ötekiler öznenin kavramına onda hiç düşünülmemiş hiç bir çözümleme ile çıkarılamayan bir yüklem eklerler. Örneğin bütün cisimler yer kaplarlar dediğim zaman bu bir analitik yargıdır. Çünkü, cisimle yer kaplamayı birbiri ile bağlı bulabilmek için cisim sözcüğüne eklediğim *kavramdan dışarı çıkmam* gerekmez. O kavramı, yani öznede yüklemi bulabilmem için her zaman öznede kavradığım çok'un bilincine varmam yetişir. Oysa, bütün cisimler ağırdır, dediğim zaman, yüklem genel olarak cismin basit kavramında düşündüğüm şeyden tamamen değişik bir şeydir. Dolayısı ile böyle bir yüklemin eklenmesi bize sentetik bir yargı verir.

Tecrübî yargıların hepsi sentetiktir. Nitekim, tecrübe üzerine analitik bir yargı kurmak saçma olurdu. Çünkü ben, böyle bir yar-

gıyı oluşturmak için kendi kavramımdan dışarı çıkmayı gereksinmem. Demek ki bunun için bana tecrübenin hiç bir tanıklığı gerekmiyor. Bir cismin yer kaplaması a priori geçerliği olan bir önermedir ve bir tecrübe yargısı değildir. Nitekim ben tecrübeye geçmeden önce, yargımın bütün koşulları kavramda önceden vardır. Bu kavramdan yüklemi yalnız çelişme ilkesine göre çıkarabilirim ve aynı zamanda tecrübenin bana hiç bir zaman öğretemiyeceği yargının zorunluluğunun bilincini kazanırım. Buna karşılık bir cismin kavramına ağırlık yüklemini katmasam da, bu kavram, yine tecrübeden kalkarak tecrübe aracılığı ile kendisine eklenebilecek başka yüklemlerle birlikte ağırlığı da içerir. Ben önce cisim kavramını, bu kavramda düşünülmüş olan genleşme, yalıtkanlık, biçim v.s. belirtileri yolu ile analitik olarak bilebilirim. Ama sonra, bilgimi genişletirim ve yeniden cisim kavramını çıkarttığım tecrübeye başvurup, yukarıdaki belirtilere sürekli bağlı olarak ağırlık belirtisini de bulurum ve bunu sonra, sentetik yolla yüklem olarak o kavrama eklerim. Demek ki ağırlık yükleminin cisim kavramı ile sentez olanağı tecrübe üzerinde kurulmaktadır. Çünkü bu iki kavramdan biri ötekini içermese bile bir bütünün, yani tecrübenin (tecrübenin kendisi de algıların sentetik bir bağlantısıdır) bölümleri olarak yalnız rastlantısal bir biçimde de olsa birbirleri ile çakışırlar.

Fakat a priori sentetik yargılar bu yardımdan bütünü ile yoksundur. Eğer bir A kavramına bağlı bir başka B kavramını bilmem için *A kavramının dışına çıkmak zorunda isem* dayanağım ne olacaktır ve sentezi ne mümkün kılacaktır? Çünkü ben burada, tecrübe alanında yönümü saptama olanağına sahip değilim. Şu önermeyi ele alalım: Olan her şeyin bir nedeni vardır. Olan bir şey kavramı derken gerçi bir var oluş «Dasein» düşünüyorum, ama bu var oluştan «Dasein» önce belli bir zaman dilimi gerekmektedir ve analitik yargılar da buradan çıkarılabilir. Fakat bir nedenin kavramı, *o kavramın bütünü ile dışında kalır ve* o olaydan farklı bir şey gösterir, böylece nedenin kavramı bu son tasavvurun içinde bulunmaz. O halde nasıl oluyor da, olup biten üzerine ondan tümüyle ayrı bir şey söyleyebiliyor ve neden kavramını, olay kavramının içinde olmadığı halde gene de ona hem de zorunlu olarak aitmiş gibi görüyorum? Anlayış yetisi, A kavramının dışında ona yabancı ve aynı zamanda onunla ilintili bir B yüklemini düşündü-

ğünde, burada anlayış yetisinin dayandığı o X bilinmeyeni nedir? Tecrübe olamaz, çünkü sözü edilen ilke, bu ikinci tasavvurun birincisine yalnız daha büyük bir tümellikle değil, aynı zamanda zorunluluk terimi ile tamamen a priori olarak ve basit kavramlara dayanarak eklemektedir. İmdi bizim a priori spekülativ bilgilerimizin en son amacı sentetik, yani genişletici ilkelere dayanır. Evet, analitik ilkeler çok önemli ve çok gereklidirler, ama yalnız güvenilir ve geniş bir sentez, yani bir kazanç elde etmede gerekli olan kavram açıklığına varmak için.

V. Aklın bütün teorik bilimlerinde sentetik yargılar a priori ilkeler olarak vardır.

1 — Matematik yargılar bütün olarak sentetiktirler. Bu, şimdiye kadar insan aklını açıklama çabasında olanların gözünden kaçmış olmalıdır. Bu konudaki düşüncelerinde tam tersine sözü geçen durumu bir çelişki olarak görmüşlerdir. Onların üzerinde durdukları, elde ettikleri sonuçların çelişkisiz olmasıdır. Çünkü matematiğin sonuçları çelişmezlik kuralına göre yürümektedir (ki onların doğası apodiktik bir kesinlik istiyor) ve matematiğin temel ilkelerinin bu çelişmezlik kuralından çıktığı düşüncesini taşıyorlardı, fakat yanılmışlardı. Bir sentetik yargı elbette ki bu çelişmezlik kuralı için de ele alınabilir. Ama ancak şu biçimde; bir sentetik önerme bir sonrakinin ön şartı ise, böylece bir öncekinden bir sonraki çıkarılıyorsa. Fakat hiç bir zaman bir sentetik önerme kendi kendisinden çıkarılamaz.

Her şeyden önce şu noktaya dikkati çekmemiz gerekir, asıl matematiksel önermeler her zaman a priori yargılardır, empirik değildirler, çünkü gerekli oluşu beraberlerinde taşımaktadırlar, yoksa bir tecrübe sonucu elde edilemezler. Eğer saf matematiği ele alırsak, empirik değil, sadece saf a priori bilgileri içerdiğini görürüz.

Önce şöyle düşünelim $7 + 5 = 12$ sadece analitik bir yargı olsun. Çelişmezlik kuralına göre 7 ile 5'in toplamından 12 dediğimiz

bir toplanmış olma kavramı elde ediyoruz. Fakat yakından baktığımız zaman bu 7 ile 5'in toplanmış olma kavramının 7 ile 5 sayılarının bir sayıda birleşiminden başka bir içeriği yoktur. Ve bu arada bu iki sayıyı birden kapsayan yeni sayının nasıl bir yenilik olduğunu da düşünmek zordur. 12 kavramı sadece 7 ile 5'in toplamına bağlı değildir. Ve ben mümkün olan böyle bir toplam kavramını o kadar parçalayabilirim ki, bir yerde 12'ye rastlamam artık olanak dışıdır. Bu kavramın ötesine geçersek daha başka düşünce biçimlerini de işin içine katmış oluruz. Örneğin, 5'i beş parmağımla (ya da Segner'in aritmetiğinde olduğu gibi) 5 nokta olarak algılayıp 7 kavramına katıyorum. Yani, ilk önce 7 sayısını alıyorum, sonra 5 kavramını algılamak için elimin 5 parmağını yardıma çağırıyorum. Böylece 5 rakkamını bulabilmek için düşündüğüm birimleri 7'ye katıyorum ve böylece 12'yi elde etmiş oluyorum. 7 ile 5'in birbirine katılmasını düşünürken elbette ki 7 ile 5'i toplayan bir toplama kavramını düşünmüş oldum, fakat bu toplamın 12'ye eşit olacağını düşünmedim. Öyle ise aritmetik önerme her zaman sentetiktir. Daha büyük sayılar aldıkça durum daha iyi anlaşılacaktır. Ve böyle büyük sayılar aldığımız zaman ne kadar değişik biçimlerde düşünürsek düşünelim algıyı yardıma çağırmaksızın yalnızca kavramın parçalara bölünmesi ile bir toplam bulmamız imkânsız olur.

Saf geometrinin herhangi bir ilkesi de aynı derecede az analitiktir. İki nokta arasından geçen çizginin en kısa olduğu önermesi sentetik bir önermedir. Çünkü benim doğru kavramım büyüklük içermez, yalnızca bir nicelik içerir. En kısa olma kavramı doğru olma kavramına eklenir ve bu hiç bir parçalama ile doğru çizgi kavramından çıkarılamaz. Burada algı bize yardım eder ki, yalnız bunun sayesinde sentez mümkün olur.

Geometricilerin şart koştukları birkaç ilke gerçi gerçekten analitiktir, ve çelişmezlik kuralına dayanırlar, ama özdeş önermeler gibi yalnızca yöntem zincirinin bir halkası olurlar, ilke olarak yardımcı olmaksızın. Örneğin $a = a$ bütün kendine eşittir ya da $(a + b)$ bütün parçalarından büyüktür. Fakat bunlar da yalın kavramlara göre gerçeklik kazanıyorlarsa da matematikte algılanabildikleri için kullanılırlar. Bizi burada böyle apodiktik yargıların yükleminin daha kavramlarımızda var olduğuna ve böylece yargının da analitik olduğuna inandıran yalnızca ifadenin iki anlamlı-

lığıdır. Yani, biz verilmiş bir kavrama belli bir yüklem düşünmek zorundayız ve bu gereklilik de zaten kavramların içinde olan bir şeydir. Fakat soru, verilmiş kavrama ne yüklemek zorunda olduğumuz değil, bizim o kavram içinde gerçekten karanlık olsa da ne düşündüğümüzdür. Ve bu şunu açığa çıkarır. O kavramların yükleminin gerçi gerekli olduğunu ama bizzat kavramın içinde düşünülmediğini ve kavrama eklemek zorunda olduğumuz algıya bağlı olduğunu açığa çıkarır.

2 — Doğabilimi, kendi içinde ilkeler olarak a priori sentetik yargılar içerir. Örnek olarak birkaç önerme vermek istiyorum. Maddî dünyanın bütün değişikliklerinde maddenin niceliği değişmez. Etki ve tepki hareketin her çeşidinde birbirine eşittir. Her ikisinde de yalnızca gereklilik ve buna bağlı olarak a priori köken değil, bunların sentetik önermeler olduğu da apaçıktır. Çünkü madde kavramında dayanıklılığını (katılığını) düşünmüyorum, onun yer kaplamasını düşünüyorum. Böylece gerçekten maddeye onun içinde düşünmediğim, ona a priori olarak bir şeyler eklemek için madde kavramını aşıyorum. Demek oluyor ki, önerme analitik değildir, sentetiktir. Buna rağmen a priori düşünülmüştür ve doğa biliminin teorik bölümündeki diğer önermeler de böyledir.

3 — Eğer metafizik şimdiye kadar yalnızca denenmiş, buna rağmen insan aklının doğası gereği vazgeçilmez bir bilim olarak düşünülürse metafizikte sentetik bilgiler a priori olarak var olmak zorundadırlar. Ve metafizikte, şeylerden a priori olarak edindiğimiz kavramları parçalamak ve böylece analitik olarak açıklamak gerekmemektedir. Tam tersine bilgimizi a priori olarak genişletmek isteriz. Bunun için de verilmiş kavramlara, onların içinde bulunmayan şeyler ekleyen ilkelerden yararlanırız. Ve bu ilkeler sentetik yargılarla a priori olarak deneyin bizi izleyemiyeceği kadar uzaklara varır. Örneğin: Dünyanın bir başlangıcı olmalıdır. Böylece metafizik en azından kendi hedefine göre sentetik a priori önermelerden meydana gelir.

VI. Saf Aklın Genel Görevi.

Araştırmalar yığınını tek bir ödev altında toplamanın çok yararları vardır. Çünkü böylece yalnız araştırıcının işi kolaylaşmaz, inceleyen de araştırıcının plânını gerçekleştirip gerçekleştiremediği hakkında kesin bir yargıya varır. Saf aklın asıl görevi şu soruda yatar: Sentetik yargılar a priori olarak nasıl mümkün oluyorlar?

Metafiziğin şimdiye dek kesinlik kazanmamış olması ve çelişkiler içermesi bu ödevin ve belki de analitik ve sentetik yargılar farkının daha önce düşünülmemiş olmasındandır. Metafiziğin ayakta kalması veya yıkılması bu görevin çözümlenmesine ya da metafiziğin açıklamak istediği imkânlarının gerçekte oluşmadığının, yeterli derecede kanıtlanmasına dayanıyor. Diğer filozoflar arasında bu görevi en çok yerine getiren D. Hume'dur. O «D. Hume» bile yeterli derecede kesin ve bütünlüğü içinde düşünmedi. Tam tersine etkinin nedenleri ile bağlantısının (kozalitesi) sentetik önerisinde bağlandı kaldı. D. Hume böyle bir önermenin a priori olarak bütünü ile olanaksız olduğunu ve çıkardığı sonuçlara göre bizim metafizik diye adlandırdığımız her şeyin aklın delilik çizgisi üzerinde oluştuğunu sanıyordu. Bu olay gerçekte deneyden elde ediliyordu ve alışkanlık sayesinde gereklilik görünümü alıyordu. Eğer o «D. Hume» bizim ödevimizi genelliği içinde gözönüne almış olsaydı tüm saf felsefeyi yıkan iddiasına varmayacaktı. Çünkü o zaman anlayacaktı ki, kendisinin ileri sürdüğü delile göre saf matematik de olmazdı. Çünkü matematik kesinlikle a priori olarak sentetik yargılar içerir. Bu durumda onun sağduyusu onu böyle bir durumdan korumuş olacaktı.

Yukarıdaki ödevin başarılmasında saf aklın kullanılması olanağı, aynı zamanda, kavramlar ile şeylerden a priori olarak teorik bir bilgiyi içeren bütün bilimlerin temeli ve onların uygulanması için gerekli temeldir. Bu, şu sorulara verilecek cevapla aynı anlama gelir:

Saf matematik nasıl mümkündür?

Saf doğa bilimi nasıl mümkündür?

Bu bilimlerin, madem ki gerçekte vardırlar, nasıl mümkün olduklarını sormak uygun olur. Çünkü mümkün olmak zorunda oluşları, gerçekten var oluşlarınca doğrulanmaktadır. Metafiziğe gelin-

ce, buraya kadar açıklanan metafiziklerden hiç birisinin asıl amacı bakımından gerçekten var olduğu söylenemiyeceğinden metafiziğin şimdiye kadarki çok şanssız gelişimi onun olanağı hakkında haklı olarak herkeste kuşku uyandırır.

Ama yine de bu bilgi türünü bir bakıma verilmiş olarak kabul etmek gerekir ve metafizik bilim olarak olmasa bile şüphesiz doğal eğilim olarak mevcuttur. Çünkü insan aklı çok bilmek gibi basit bir kendini beğenmişlikle harekete geçirilmeksizin de kendine özgü bir gereksinme tarafından, ne aklın herhangi bir tecrübî kullanımı ne de bu kullanımdan çıkarılmış ilkelerce çözülemiyecek sorulara vazgeçilemiyecek biçimde itilir. Bu nedenle bütün insanlarda akıl spekülasyonlara yükselir yükselmez her çağda bir metafizik olmuştur ve her zaman olacaktır. İşte bundan ötürü hesaplaşılması gereken soru şudur:

Doğal eğilim olarak metafizik nasıl mümkündür?

Saf aklın üzerine aldığı ve elden geldiğince, onları cevaplandırmaya kendi yapısı gereği itildiği sorular nasıl oluyor da evrensel insan aklının doğasından çıkıyor.

Fakat dünyanın bir başlangıcı var mıdır, yoksa sonrasızlıktan beri mi vardır, v.s. gibi doğal sorulara cevap vermek için şimdiye dek yapılan bütün girişimler hep kaçınılmaz çelişkilerle karşılaştığı için metafizikte doğal basit eğilimle, yani aklın saf basit yetisi ile yetinmek mümkün değildir. Bu yetiden kuşkusuz hangisi olursa olsun her zaman bir metafizik çıkar, ne var ki onunla, nesnelerin ya bilgisinde ya da bilgisizliğinde kesinliğe varmanın, yani soruların nesneleri hakkında da konuşabilmenin veya bu nesnelere karşı aklın gücü ya da güçsüzlüğü hakkında yargıya varabilmenin mümkün olması gerekir. Bu nedenle bizim saf aklımızı ya güvenlikle genişletmek ya da onu belirli ve emin sınırlar içine sokmak gerekir. Yukarıdaki genel sorudan çıkan son soru şudur: Bilim olarak metafizik nasıl mümkündür?

Demek ki aklın eleştirisi, sonunda zorunlu olarak bilime götürmektedir. Oysa, aklın eleştirisiz dogmatik kullanımı temelsiz savlara ve bu savların sürekli olarak karşıtları ileri sürülebileceğinden kuşkuculuğa (skeptisizm) götürmektedir.

Ayrıca bu bilim cesaret kırıcı bir kabarıklıkta olamaz. Çünkü çokluğu sınırsız olan aklın objeleri ile alıp vereceği yoktur. Fakat yalnızca kendi kendisi ile, tamamen kendi özünden çıkan, ondan

değişik şeylerden değil, kendine özgü doğası tarafından ona önerilen sorularla uğraşır. Akıl, ilkin, tecrübenin kendisine sunduğu nesneler karşısında kendisine özgü yeteneğini tümüyle bilmeyi öğrendiği andan sonra, kesin ve emin bir biçimde, tecrübenin bütün sınırlarının ötesinde giriştiği kullanımının alan ve sınırlarını belirlemek daha kolay olmaktadır.

Demek ki, şimdiye kadar dogmatik olarak bir metafizik yaratmak için yapılan bütün girişimlerin hiç mi hiç var olmadığını hesaba katmak gerekmektedir. Çünkü bu veya şu metafizikte analitik olarak var olan şey, yani aklımızda a priori yatan kavramların basitçe ayrıştırılması daha henüz amacı değil, sadece gerçek metafizik için, yani onun a priori bilgisini sentetik olarak genişletmek için, bir hazırlığı oluşturmaktadır ve bunun için de, kavramların ayrıştırılması yetmez. Çünkü yalnız kavramlarda var olan şeyi gösterir, ama bizim bu kavramlara a priori olarak nasıl vardığımızı ve bunun sonucunda genel olarak her türlü bilginin nesnelerine karşı kavramların geçerli kullanımlarının belirlenmesini göstermez. İşe, bu savlardan vazgeçmek için, azıcık bir kendini verme yeter de artar bile. Çünkü dogmatik bir yöntemde kaçınılmaz olan, aklın kendi kendisi ile, sakınamadığı çelişkileri uzun zamandan beri geçmişteki metafiziği değersiz hale sokmuştur. Daha çok içsel güçlük veya dış dirençlerle, insan aklına gerekli bir bilimin bereketli ve verimli gelişimini başlatmaktan alıkonmamak için çok kararlı olmak gerekecektir. Öyle bir bilim ki, öncekine tamamen karşıt bir başka işleyişle dışa çıkmış dalları kesilsin ama kökleri hiç bir zaman sökülmesin.

VII. Saf aklın eleştirisi adlı özel bir bilim düşüncesi «idesi» ve bölümlendirilmesi.

Bütün bunlardan *saf aklın eleştirisi adını verebileceğimiz* özel bir bilim düşüncesi çıkmaktadır. *Çünkü akıl* bize bilginin a priori ilkelerini veren yetidir. Saf aklın bir aracı «organon» bir ilkeler bütünü oluyor. Bu ilkelere göre bütün a priori bilgiler ka-

zanılabilir ve uygulanabilir. Böyle bir aracın tam uygulanması saf aklın sistemini oluşturur. Ve madem ki bu sistem pek çok istenmektedir, o halde bilgimizin böyle bir genişlemesinin olabilirliliği ve hangi durumlarda olanak kazandığını daha araştırmamız gerekmektedir. Bu bakımdan yalnız saf aklın sistemine bir hazırlık (propedoike) olarak, saf aklın kaynaklarının ve sınırlarının basit bir biçimde ele alınması ile yetinen bir bilimi dikkate alabiliriz. Böyle bir bilime henüz doktrin adı verilemez. Yalnız saf aklın eleştirisi denebilir ve bunun eleştirisinin yararlılığı gerçekte spekülasyona nazaran yalnızca olumsuzdur. Çünkü aklımızı genişletmeye değil, onu temizlemeye ve yanlışlardan kurtarmaya çalışır. Bu ise çok önemli bir kazançtır. Ben nesnelerle değil, *a priori olanak taşıyan nesnelerin bilgi biçimleri ile uğraşan bilgiyi* transendental bilgi diye adlandırıyorum. Böylesi kavramlardan oluşan bir sisteme transendental adı verilir. Bu cümle ile işe başlamakla çok erken davranıldı. Nitekim böyle bir bilim hem analitik, hem a priori sentetik bilgiyi tamamen içermek zorunda olduğundan bizim amacımız açısından çok geniş kapsamlıdır. Çünkü biz a priori sentezin ilkelerini bütün kapsamı ile yakalayabilmek için çözümlemeyi yalnız çok gerekli olduğu yere kadar götürmek istiyoruz. Bizi şimdi yalnız bu ilgilendirmektedir. Bilgilerin genişletilmesinden çok, yalnız onların doğrultulmasını amaçlayan ve bütün a priori bilgilerin değeri veya boşluğu hakkında bize mihenk taşı olacak olan ve gerçek anlamda doktrin diyemiyeceğimiz, ama yalnızca transendental eleştiri adını verebileceğimiz bu araştırma şimdi ele alacağımız şeydir. Demek ki böyle bir eleştiri olabilirse bu bir araca «organon» hazırlıktır. Bu başarıya ulaşmadığı takdirde, hiç olmazsa aklın kuralına bir hazırlık olur. Ama gene de, bu kurala göre bir gün hem analitik, hem de sentetik olarak, bilgisinin ya alanı ya da sadece sınırlanması bakımından saf aklın felsefesinin tam sistemi açıklanabilir. Bu sistemin olanak taşıdığı, hattâ onu tamamlama umudunu yok edecek genişlikte olmadığı daha şimdiden şu biçimde kanıtlanabilir. Burada sözü edilen şey, şeylerin doğası değil, ki bu tüketilemez, şeylerin doğasını yargılayan anlama yetisidir. Daha doğrusu a priori bilgisine göre yalnız bu anlama yetisidir. Bunun içeriği bizim dışımızda aranmayacağına göre bize gizli kalamaz ve her türlü kendini beğenmişliğe karşı değeri veya değersizliği bakımından yargılanıp doğruca ele alındıktan sonra tamamen ortaya

çıkarılacak kadar küçüktür. *Burada saf aklın sistemlerinin ve kitaplarının bir eleştirisinden çok, saf aklın yetisinin eleştirisini beklemek gerekir. Ne var ki, temele bu eleştiri konulursa, bu daldaki eski ve yeni eserlerin felsefî içeriklerini değerlendirmek için güvenilir bir mihenk taşına sahip olunur. Bunun tersi ise güçsüz tarihçi ve yargıçların aynı biçimde temelsiz olan kendi düşünceleri adına başkalarının temelsiz düşüncelerini yargılamalarıdır.*

Transendental felsefe, saf aklın eleştirisinin tam bir mimarî plânı, yani ilkeler üzerine kaçınılmaz bir kesinlik ve sağlamlıkla kurulacak bölümlerden oluşmuş yapı düşüncesini içeren *bir bilimdir.* Transendental felsefenin bütün a priori insan bilgisinin ayrıntılı çözümünü kucaklayacak eksiksiz bir sistem olma zorunluluğundan ötürü, bu eleştiri kendisini şimdiden transendental felsefe diye adlandıramaz. Evet, bizim bu eleştirimiz sözü edilen saf bilgiyi oluşturan bütün temel kavramların tam bir sıralanmasını da gözümüzün önüne koymak zorundadır. Ama bu kavramların bizzat ayrıntılı çözümlenmesinden olduğu gibi, buradan çıkarılacak incelemeden de eleştiri haklı olarak uzaklaşır. Bunun nedeni, bir yandan eleştirinin varlığını, borçlu olduğu sentezde rastlanılan kuşkuyu böyle bir parçalara ayırmanın açıkta bırakacağı, bunun da amaca uygun olmaması, öte yandan bunun plânın birliğine ters düşmesidir. Çünkü plânın birliği bu çözümleme ve türetmenin yetkinlik sorumluluğunu üstlenir, çözümleme ve türetmenin amacı ise çözümleme ve türetmeyi dışarıda bırakabilir. Parçalara ayırmanın ve sonra edinilecek olan a priori kavramlardan doğacak türetmenin yetkin olması bu kavramlar ancak sentezin ayrıntılı ilkeleri olarak orada bulunuyorlarsa ve bu temel amaçtan dolayı hiç bir şey eksik kalmamışsa kolayca sağlanabilir.

O halde, transendental felsefeyi oluşturan bütün her şey saf aklın eleştirisine aittir ve bu eleştiri transendental felsefenin ana düşüncesidir. Ama daha henüz bu bilimin kendisi değildir. Çünkü a priori sentetik bilgiyi yetkin bir biçimde yargılamak için çözümlemede gerekli olandan daha ileri gitmez.

Böyle bir bilimin bölümlenmesindeki özgür amaç şudur: Tecrübî bir şey içeren kavramlar hiç bir biçimde bunun içine giremezler. Yani a priori bilgi tam anlamı ile saf olacaktır. Bu nedenle ahlâklılığın yüce ilkeleri ve temel kavramları a priori bilgiler olsalar da, bunlar yine de transendental felsefeye ait değildirler. *Çün-*

kü bunlar hepsi tecrübî kaynaklı olan tat ve acı, arzu ve eğitim v.s. kavramlarını ahlâk kurallarının temeline koymasalar da, yine de salt bir ahlâklılık sisteminin kurulması için ya aşılması gereken bir engel olarak ya da bir motif yapılmaması gereken bir dürtü olarak ödev kavramına bunları sokmamazlık edemezler. Bu bakımdan transendental felsefe yalnızca spekülativ saf aklın dünya bilgeliği «Weltweisheit» dir. Çünkü pratik olan her şey nedenler içermesi bakımından bilginin tecrübî kaynaklarına ait olan duygularla ilişkilidir.

O halde, açıklamasını yapacağımız bu bilim, bir sistemin genel açısı bakımından bölümlenmek istenirse ilkin bir unsurların öğretisini, ikinci olarak saf aklın bir yöntem öğretisini içermek zorundadır. Bu başlıca temel bölümlerin her birisinin ayrıca alt bölümleri olacaktır. Fakat bunun temelinin açıklanmasının yeri henüz burası değildir. Bir girişte veya bir ilk uyarıda şunun belirtilmesi gerekli gibi görülür. Olabilir ki bizden gizli olarak ortak bir kökenden fışkıran iki dalı vardır insan bilgisinin: Bunlar da duyu ve anlama yetisidir. Bize birincisiyle nesneler verilir, ikincisiyle bu nesneler düşünülür. Duyunun, nesnelerin bize verilmesinin koşulunu oluşturan a priori tasavvurları içermesi bakımından transendental felsefeye ait olması gerekir. Transendental duyarlığın, unsurlar biliminin birinci bölümüne girmesi gerekir. Çünkü insan bilgisine nesnelerin verilme koşulu bu nesnelerin düşünülme koşulundan önce gelir.

Çeviren : Tuncer TUĞCU

MAURİCE MERLEAU-PONTY

MAURİCE MERLEAU-PONTY

Varoluşçuluk, insanın varoluşunu somut gerçekliği içinde yakalamaya çalışan ve onu yaşadığı, etkilendiği, etkilediği toplumdan ayrı tutmaksızın ele alıp inceleyen bir felsefe anlayışıdır. Bu felsefenin rasyonalist felsefelere karşıt bir tutuma sahip olduğu bu tanımımız-

dan anlaşılacak. Soru şurada konuyor: Varoluş mu özden önce gelir, yoksa öz mü varoluştan önce? Hatırlayalım, rasyonalist felsefede, örneğin Descartes'ta öz varoluştan önce geliyordu. Gerçekte, bütün klâsik felsefe anlayışlarında, yani varoluşçuluğa kadarki anlayışlarda bir oluş ve bir varoluş ikilemi vardır. Varoluş felsefesi, görünüşün altında, arkasında, geri plânında bir özün bulunduğunu benimsemek istemedi. Öz, varoluştan, yani karşımızda olandan, görünürdekinden, olgular dünyasından gidilerek elde edilen bir şeydi. Bu bakımdan varoluşçuluk bir ülkücülük olmaktan çok bir gerçekçiliktir. Bu ikilemi, yani öz ve varoluş, iç ve dış ikilemini kaldırmaya çalışan varoluşçu filozofların başında J.-P. Sartre gelir. O, varoluşu belirleyen özdür anlayışına karşı, «varoluş özden önce gelir.» formülünü koydu. O, L'étre et le néant'ın (Varlık ve hiçlik) önsözünde, «Modern düşünce, varolan'ı, kendisini dışlaştıran görünüşler dizisine indirgemekle belli bir ilerlemeyi gerçekleştirdi. (...) İlkin, varolanda iç'i dış'a karşı çıkaran ikilemden kurtuldu.» der. Filozofa göre, artık, olmak ve görünmek, felsefede ayrı anlamlara sahip olamayacak.

Demek ki, insan, hayatının anlamını bir başka gerçeklikten, bir başka dünyadan alıp getirmiyor, tersine bu anlamı bu dünyada kendisi kuruyor, kendisi geliştiriyor. Varoluşçu felsefede insan kendini oluşturan varlıktır, kendini sağlayan gerçekliktir, kendini çoğaltan bir kaynaktır. O bir özgürlük olanağıdır, seçebilme gücüdür, özgürce yükümlenendir. Özgürlük onun istese de atamayacağı bir özelliğidir, başlıca özelliğidir.

Heidegger'in ortaya attığı «existentialisme» (varoluşçuluk) terimi sonraları birçok filozof tarafından benimsendi. K. Jaspers, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, G. Marcel bu filozofların başlıcalarıdır. Varoluşçuluk genellikle iki kolda gelişti: hıristiyan varoluşçuluk (K. Jaspers, G. Marcel), tanrıtanımaz varoluşçuluk (J.-P. Sartre). Bu felsefe kaynağını olgubilimden alır. Denebilir ki, varoluşçu filozoflar, olgubilimi varoluş

plânına indirgemişlerdir. Olgubilim, olguları inceler, onların yapısını ve genel şartlarını belirlemeye çalışır. Varoluşçu felsefeyle olgubilim, tek bir anlayışın iki ayrı yüzü gibidir. Varoluşçuluk bir metafizikse, olgubilim hem bir metafizik, hem bu metafiziğin bilgi yöntemini ortaya koymaya çalışan bir bilgi dalıdır.

Olgubilimin öncüsü F. Brentano'dur (1838 - 1917). Brentano katolik bir ilâhiyatçıydı. Würtzburg üniversitesinde dersler verdi. Formel mantık yasalarının uygulanışını veren «mantıksal değer» in dışında daha gerçek bir «doğruluk değeri» belirledi. Zihinsel etkinliklerimizin değerini temellendirmek için, bir «kaynaklara dönme» yöntemi ortaya koydu. Bu yöntem Brentano'nun çömezi ve olgubilimin kurucusu sayılan Husserl (1859 - 1938) tarafından geliştirilecektir.

Husserl bir yöntemci olduğu kadar bir metafizikçidir. Kant, şaşmaz doğruların modern bilimler tarafından ortaya konabileceğine inanıyordu. Husserl, şaşmaz doğrulara modern bilimlerin sahip olabileceği görüşüne yanaşmadı. Şaşmaz temellerin bulunabilmesi için, önce her şeyin sorguya çekilmesi gerekirdi. Böylece, Kant'tan daha köktenci bir tutum aldı Husserl, Descartes gibi o da her şeyi evrensel kuşkuya koymaya çalışıyordu. Böylece bir «paranteze alma» (Einklammerung) *yöntemi geliştirdi.*

Husserl'in ardılı M. Merleau-Ponty hem bir olgubilimci, hem bir varoluşçudur. 1908'de Rochefort-sur-mer'de doğdu, 1961'de Paris'te öldü. Lyon üniversitesinde (1945 - 1949), Sorbonne'da (1949 - 1952), Collège de France'ta (1952'den sonra) dersler verdi. 1945'te J.-P. Sartre'la Les temps modernes'*i kurdu. Bu arada felsefeyle psikoloji arasındaki ilişkileri ortaya koyma çabasına girişti, denebilir ki, bir psikolojik felsefe geliştirmeye çalıştı, «form kuramı» nı davranış araştırmalarına uyguladı. Ayrıca, Marx felsefesiyle varoluşçuluk arasındaki ilişkileri araştırdı. Sol bir tutuma sahip olmakla birlikte komünizmden uzak kaldı, 1953'te Sartre'dan ayrıldı.*

Felsefe onun için sürekli bir arayış alanı, bitmez tükenmez incelemeler ortamıdır. O, felsefede acele çözümler bulma telâşına düşmeden, problemleri derinleştirmeye, onlara yeni bakış açıları, yeni yorumlar vermeye çalışır. Onun felsefesi, birçok değişik yorumu bir arada getiren bir kaypaklık felsefesidir. Şöyle der: «Filozofu oluşturan, bilgiden bilgisizliğe, bilgisizlikten bilgiye sürekli olarak yönelten harekettir ve bu harekette bir çeşit dinlenіştir.» «Filozof uyanan ve konuşan insandır, insan felsefenin çelişkilerini sessizce barındırır, çünkü tam insan olmak için insandan daha az bir şey ve daha çok bir şey olmak gerekir.»

M. Merleau-Ponty, Husserl kadar değilse de, anlaşılması epeyce güç bir filozoftur. Bu zorluk, anlatımından, ayrıca ele aldığı konuların derinliğinden ve çeşitliliğinden gelir. Onu iyi anlayabilmek için örneğin Husserl'i iyi anlamış olmak, bu arada çağdaş felsefenin ve özellikle psikolojinin gelişimlerinden uzak olmamak gerekir. Merleau-Ponty, olgubilimi, «özler incelemesi» olarak tanımlar. «Olgubilim aynı zamanda özleri varoluşa yerleştiren bir felsefedir.» O bir aşkınlık felsefesidir; bu felsefeye göre, dünya, düşünceden önce vardır. Amaç, «dünyaya felsefî bir statü verebilmek için dünyayla ince bir ilişki kurmaktır.» Olgubilim, «bütünsel bir felsefî bilince varmadan önce, bir hareket olarak vardır.» Demek ki, bu bilgi dalı, bir olmuşbitmişlikle değil, bir yolda oluşla belirgindir. O, sürekli bir başlayış durumu gösterir. «Önemli olan belirlemektir, açıklamak ya da ayrıştırmak değil.»

Bu felsefede insan, dünyada bir varlıktır, bir dünyalıdır. «Bedenimi ya da psişizmimi belirleyen sayısız nedenselliğin sonucu ya da kesişme yeri değilim; dünyanın bir parçası olarak, biyolojinin, psikolojinin, sosyolojinin basit bir nesnesi olarak düşünemem kendimi, ne de bilimin evrenini kendi üstüme kapayabilirim. Dünya üzerine bildiğim her şeyi, bilimi bile, benim olan bir görüşten ya da bir dünya deneyinden giderek biliyorum; bu deney olmasaydı, bilimin simgeleri bile bir

şey söylemeyecekti.» Filozofa göre, «insan dünyadadır, dünyada tanır kendini.» O bir ruh-beden'dir, bir bilinçtir, öbür ruh-beden'ler karşısındadır, başka bilinçlerle karşı karşıyadır, bu bilinçler bir bütün meydana getirir, hepimiz tek bir ışık oluştururuz, bir Bir'e katılırız. Başkası ve ben, bir bütünsel gerçekliğin iki yüzü gibidir. Ben, başkası'yla, ortak bir dünyada yaşarım, bu dünya bizim dünyamızdır. «Gerçek bir dünya algılayıp algılamadığımızı sormamız gerekmez, tersine, dünya bizim algıladığımız şeydir diyebilmek gerek.»

Pekiyi, olgubilim denen bu bilgi dalı ne getirmiştir? Merleau-Ponty bu soruyu şöyle karşılar: «Olgubilimin en önemli kazancı, elbette, dünya ve akılsallık kavramı içinde aşırı öznelliğe ve aşırı nesnelliğe varmış olmaktır.»

Başlıca eserleri: La structure du comportement *(Davranışın yapısı)* [*1941*], Phénoménologie de la perception *(Algının olgubilimi)* [*1945*], Sens et non-sens *(Anlam ve anlamsız)* [*1948*], Eloge de la philosophie *(Felsefeye övgü)* [*1953*], Les aventures de la dialectique *(Diyalektiğin serüvenleri)* [*1955*], Signes *(İşaretler)* [*1961*].

Bu sayıda çevirisini sunduğumuz yazı Phénoménologie de la perception*'un bir bölümüdür.*

Afşar TİMUÇİN

«BAŞKASI» VE İNSAN DÜNYASI

Ben bir doğaya bırakılmışım, bu doğa yalnızca benim dışımda, tarihsiz nesneler içinde görünmüyor, o öznelliğin orta yerinde görünür olan bir dünyadır. Hayatın kuramla ve uygulamayla ilgili kesinlikleri geçmişimi ve geleceğimi bir uzaklıkta sezebilir; geçmişimi, hazırlanmış bir şey olduğu nice sonra söylenecek olan bel-

li bir gelecekle izleterek ona bütün raslantıları içinde belirlenmiş bir anlam verebilir; hayatıma tarihselliği sokabilir: bu düzende her zaman yapma *(factice)* bir şeyler vardır. İlk yirmi bir yılımı, özerkliğe ulaşmak için peşinden zor bir sütten kesilme dönemi gelmesi gereken bir uzun çocukluk gibi, sadece şimdi'de kavrıyorum. Ben bu yıllara kendilerini yaşadığım şekliyle, kendimde taşıdığım şekliyle yönelsem, onların mutluluğu baba ocağı çevresinin kayırıcı havasıyla açıklanmaya yanaşmıyor; o güzel bir dünyadır, onlar etkileyici şeylerdir, ve ben geçmişimi, geçmişimin kendi kendini anlayabilişinden daha iyi anladığıma hiç bir zaman güvenemem, ayrıca onun itirazlarını da susturamam. Onu yorumlayışım şimdi benim psikanalize olan güvenime bağlıdır; yarın, daha çok deneyle ve daha çok öngörüyle ben yorumumu daha başka anlayacağım ve sonuç olarak geçmişimi başka biçimde kuracağım. Ne olursa olsun, şimdiki yorumlarımı ardarda yorumlayacağım, onlardaki gizli içeriği ortaya çıkaracağım, ve sonunda onların doğruluk değerini belirlemek için bu buluşları hesaba katacağım. Benim geçmişe ve geleceğe yönelişlerim kaygandır; zamanımın benim tarafımdan ele geçirilişi, kendimi tümüyle kavrayabileceğim ana kadar her zaman değişkendir, ve bu an da hiç bir zaman gelmez, çünkü bu an da bir gelecek ufkuyla sınırlanmış bir an olacaktır gene, ve anlaşılmak için gelişmelere gereksinme gösterecektir. İstemli ve ussal yaşayışım kendini bir başka güce karışmış olarak bilir, bu güç onun kendini tamamlamasını engellemektedir, ona her zaman bir taslak görünüşü vermektedir. Doğal zaman hep oradadır. Zaman anlarının aşkınlığı benim tarihimin ussallığını hem temellendirir hem tehlikeye düşürür: temellendirir, çünkü geçmişimde bulanık kalan şey üzerine kafa yorabileceğim mutlak yeni bir geleceğe açmaktadır beni; tehlikeye düşürür, çünkü bu gelecekten ben zorunlu bir kesinlikle yaşadığım şimdi'yi hiç bir zaman sezemem, ve bu yüzden, yaşantı *(le vécu)* hiç bir zaman tam olarak anlaşılır değildir, anladığım şey hiç bir zaman tam olarak uymaz hayatıma, sonunda ben kendimle hiç bir zaman bir bütün meydana getiremem. Doğmuş olan, yani bir kere ve her zaman için anlaşılası bir şey olarak kendisine verilmiş olan bir varlığın kaderidir bu. Doğal zaman benim tarihimin orta yerinde durduğu için, kendimi aynı zamanda onunla çevrelenmiş görürüm. İlk yıllarım arkamda tanınmamış bir toprak gibi kaldıysa, bu belleğin beklenmedik bir güç-

süzlüğünden ve tam bir ortaya koyuş eksikliğinden gelmiyor: bu keşfedilmemiş topraklarda tanınacak bir şey yoktur. Örneğin, döl-yatağı-içi yaşayışta hiç bir şey algılanmamıştır, bu yüzden ondan hatırlanacak bir şey yoktur. Orada doğal bir ben'in ve doğal bir zamanın taslağından başka bir şey olmamıştır. Bu ortak yaşayış, tarihsel şimdi'yi her zaman tehdit eden zamansal dağılmanın sınırından başka bir şey değildir. Tarihimi önceleyen ve onu bitirecek olan bu biçimlenmemiş varoluşu ortaya çıkarmak için, tek başına işleyen ve kişisel yaşayışımın tümüyle maskeleyemeden kullandığı bu zamanı kendimde gözlemekten başka yapacak şeyim yoktur. Çünkü, ben, kendim kurmadığım bir zamanla taşınmışım kişisel varoluşa, benim bütün algılarım bir doğa temeli üzerinde ana çizgileriyle görünürler. Algıladığım sıra, aynı zamanda algımın organik koşulları üzerine hiç bir bilgim olmayınca, ben bulanık ve dağınık «bilinçler» i, görüşü, işitişi, dokunuşu, kendilerinden önce olan ve kişisel yaşayışıma yabancı kalan yerleriyle bütünleme bilincine sahip olurum. Doğal nesne bu genelleştirilmiş varoluşun izidir. Ve her nesne, önce, bazı bakımlardan, bir doğal nesnedir; eğer yaşayışıma girebilmesi gerekiyorsa, renklerden, dokunmayla ve işitmeyle ilgili niteliklerden yapılmış olmalıdır.

Doğa kişisel yaşayışımın orta yerine nasıl işliyorsa, davranışlar da doğaya inerler ve orada kültürel bir dünya biçiminde konumlanırlar. Ben sadece bir fizik dünyaya sahip değilim, sadece toprak, hava ve su ortamında görmüyorum; çevremde yollar, ağaçlar, köyler, caddeler, kiliseler, aygıtlar, bir çan, bir kaşık, bir pipo var. Bu nesnelerin herbiri, derinliklerinde, hizmet ettikleri insan eyleminin işaretini taşıyorlar. Her kişi bir insanlık havası yayar; bu hava çok az belirgindir, eğer kumun üstünde bazı ayak izleri söz konusuysa yalnızca; ve bu hava tersine çok belirgindir, eğer ben yeni boşaltılmış bir evi baştan aşağıya geziyorsam. Duyumsal ve algısal işlevlerin kendi karşılarına doğal bir dünya koyuşları şaşırtıcı değildir, çünkü bunlar kişilik öncesiyle ilgilidirler; ama insanın yaşayışını biçimlemede kullandığı kendiliğinden eylemlerin dışa tortu bırakması ve orada şeylerin ortak varlığını sürdürmesi şaşırtıcıdır. Katıldığım uygarlık, sunduğu avadanlıklar içinde varolmaktadır benim için. Bilinmedik ya da yabancı bir uygarlık söz konusuysa, bulduğum kırılmış şeyler üzerinde ya da geçtiğim manzarada birçok oluş ya da yaşayış tarzı kendini gösterebilir. Böyle-

ce, kültür dünyası kaypaktır ama karşımda hazırlanmış durumdadır. Tanınacak bir toplum vardır orada. Bir Nesnel Ruh, kalıntılarda ve görünüşlerde yaşamaktadır. Bu nasıl olabiliyor? Kültür nesnesinde ortak bir örtü altında ben, başkası'nın yakın varlığını duyuyorum. Pipoyu tütün içmekte, kaşığı yemek yemekte, zili çağırmakta *kullanıyorlar*. Kültür dünyasının algısı, bir insan eyleminin ve bir başka insanın algısıyla kendini gerçekleştirebiliyor. Bir insan eylemi ya da düşüncesi ilke olarak bir birinci şahıs işlemi olduğu halde, bir Ben'den ayrılamaz olduğu halde, nasıl oluyor da «onlar» biçiminde sezilebiliyor. Karşılığı çok basit: belgisiz zamir burada bir Ben çokluğunu ya da daha doğrusu genel bir Ben'i belirleyen bulanık bir formülden başka bir şey değildir. Ben, denebilir ki, belli bir kültür ortamının ve ona karşılık olan davranışların deneyine sahibim; yokolmuş bir uygarlığın kalıntıları önünde, benzetme yoluyla, orada yaşamış olan insanı kavrıyorum. Ama önce kendi kültür dünyamın, kendi uygarlığımın deneyine nasıl sahip olabildiğimi bilmem gerekiyor. Hemen şöyle denir: etrafımda başka insanlar görüyorum, bunlar belli bir yararlılıkla beni çevreleyen aygıtlar yapıyorlar, bu insanların davranışlarını benim davranışlarıma benzeterek yorumluyorum, bana algılanmış tavırların anlamını ve niyetini öğreten içten deneyimle yorumluyorum. Başkalarının eylemleri her zaman benim eylemlerimle anlaşılmış olacaktır; «onlar» ya da «biz», Ben'le anlaşılmış olacaktır. Ama soru tam tamına şurada beliriyor: nasıl olur da Ben kelimesi çoğul hale gelebilir, nasıl olur da Ben'in genel bir fikri ortaya konabilir, nasıl olur da ben benimkinden başka bir Ben'den söz edebilirim, nasıl olur da başka Ben'ler olduğunu bilebilirim, nasıl olur da bilinç ilke olarak ve kendi kendinin bilgisi olarak Ben halindedir, bu bilinç Sen halinde ve giderek «Onlar» halinde sezilebilir mi? Kültür nesnelerinin ilki, bütün nesnelerin kendisiyle varolduğu nesne, bir davranış taşıyıcısı olarak başkası'nın bedenidir. İster kalıntılar söz konusu olsun, ister başkası'nın bedeni, mesele bir nesnenin uzamda nasıl olup da bir varoluşun konuşan izi olabildiğidir, buna karşılık nasıl olup da bir yönelgenliğin, bir düşüncenin, bir tasarının kişisel özneden ayrıldığı, onun dışında, kendi bedeninde, kendini kurduğu çevrede görünür olabildiğidir. Başkasının konumu toplumun konumunu tümüyle aydınlatmaz, toplum ikili ya da üçlü bir varoluş değil, sayısız bilinçle bir ortak varoluştur.

Bununla birlikte, başkası algısının ayrıştırılması, kültür dünyasının ortaya koyduğu bir ilke güçlüğüyle karşılaşır, çünkü o dışarıdan görülmüş bir bilinç, dışta bulunan ve benim düşüncemin gözünde öznesiz ve ortak olan bir düşünce aykırılığını çözümlemek zorundadır.

Beden üzerine söylediğimiz şeyler, bu probleme bir çözüm kapısı açıyor. Başkasının varoluşu nesnel düşünce için güçlük ve yanılgı meydana getirir. Eğer dünya olayları, Lachelier'nin deyişiyle, genel özelliklerin bir örgülenişiyse, eğer bu olaylar bu genel özelliklerin ayrıştırılmasına ilke olarak imkân veren işlevsel ilişkilerin kesiştiği yerde bulunuyorsa, eğer beden gerçekten dünyanın bir bölgesiyse, eğer biyolojistin bana sözünü ettiği nesne, fizyoloji eserlerinde ayrıştırıldığını gördüğüm süreç bağlaşımı, anatomi levhalarında tanımıyla karşılaştığım organ yığınları varsa, o durumda benim deneyim çıplak bir bilinçle bu bilinç tarafından düşünülen nesnel bağlantılar sisteminin ikileşiminden başka bir şey olmayacaktır. Başkasının bedeni de, benim bedenim gibi, yerleşilmiş bir beden değildir, o kendini düşünen ve konumlayan bilincin karşısında bir nesnedir, insanlar ve ben, deneysel varlık olarak, yayla hareket eden mekanik şeyleriz, gerçek özne ikinci yanı olmayan öznedir, bir parça kanlı et içine gizlenen bu bilinç niteliklerin en saçmasıdır; ve bilincim, deneyin tüm sistemiyle ortakilişkili *(correlatif)* olan benim için olabilen şeyle ortakuzanımlı *(caextensif)* olarak, bana benim bilmediğim öz olgularının temelini dünyada birdenbire gösterecek bir başka bilinçle karşılaşamaz. İki, sadece iki varlık biçimi var: kendinde varlık, uzamda serpiştirilmiş nesnelerin varlığı, ve kendi için varlık, bilincin varlığı. Buna göre, başkası, benim karşımda bir kendinde varlık olacak, bununla birlikte kendi için varolacak, çelişik bir işlem bekleyecek benden algılanmak için, çünkü ben onu hem kendimden ayıracağım, yani nesneler dünyasına yerleştireceğim, hem de bilinç olarak, yani dışsız ve parçasız bir varlık çeşidi olarak, ben olduğu ve düşünen şeyle düşünülen şey onda birbirine karıştığı için girebildiğim bir varlık çeşidi olarak düşüneceğim. Nesnel düşüncede başkası'na ve bilinçler çokluğuna yer yok. Eğer ben dünyayı konumluyorsam bir başka bilinci düşünemem, o zaman onun da dünyayı konumlaması gerekir, bu durumda hiç değilse dünya karşısındaki bu ayrı görüş karşısında ben konumlayıcı olamam. Onu dünyayı konumlayan ola-

rak düşünsem bile, bu durumda onu böylece konumlayan ben olacağım ve yeni baştan tek konumlayıcı durumuna düşeceğim. Ama, nesnel düşünceyi tam tamına şüpheyle karşılamayı öğrendik, dünyanın ve bedenin bilimsel sunumları dışında, bilimsel sunumların özümlemeyi başaramadığı bir beden ve dünya deneyiyle alışverişe girdik. Bedenim ve dünya, artık, fiziğin ortaya koyduğu ilişkiler türünden işlevsel ilişkilerle birbirine bağlanmış nesneler değildirler. Bunların birbiriyle ilişki kurduğu deney sistemi, benim karşımda ortaya serilmiş ve konumlayan bir bilinçle baştanbaşa dolaşılmış değildir. Ben, dünyaya, bu dünyanın gücü olan bedenimle, tamamlanmamış bir birey olarak *sahibim*, nesnelerin duruş biçimine bedenimin duruş biçimiyle sahibim, buna karşılık bedenimin duruş biçimine nesnelerin duruş biçimiyle sahibim; bu sahip oluş mantıksal bir içerilişle olmaz, bilinmeyen bir uzunluğun bilinen uzunluklarla nesnel ilişkileri içinde belirlenişine benzemez, ama gerçek bir içeriliş içinde olur, çünkü bedenim dünyaya doğru bir harekettir ve dünya bedenimin dayanma noktasıdır. Nesnel düşüncenin ideali — deney sistemi fizik-matematik ortak ilişkilerin bir demeti gibidir — benim dünyayı kendisiyle uyarlı bir birey olarak algılayışım üzerine temellenmiştir; bilim benim bedenimi nesnel dünyanın ilişkileriyle bütünleştirmeye kalktığı zaman, olgusal bedenimin kavuşma noktasını, kendine göre, ilkel dünya üzerinde belirlemeye çalışıyor demektir. Beden nesnel dünyadan çekildiği ve arı özneyle nesne arasında üçüncü bir varlık türü oluşturmaya yöneldiği anda, özne arılığını ve saydamlığını yitirir. Nesneler karşımdadır, bunlar kendilerinin belli bir yansısını ağtabaka üzerine çizerler ve ben onları algılarım. Olguyu fizyolojik algılamamda, ağtabakada beliren görüntüleri ve bu görüntülerin yer aldığı tüm, edimli *(actuel)* ve gücül *(virtuel)* alandan ayırtetmem artık imkânsızdır. Fizyolojik olay, algı olayının soyut bir görünüşünden başka bir şey değildir. Ardarda gelen ağtabaka imgelerine karşılık olan kesintili algı görünüşlerini psişik imgeler adı altında daha daha gerçekleştirmek mümkün olmadığı gibi, nesneyi biçim bozucu görünüşler dışında düzelterek veren bir «zihin denetçiliği» sağlamaya da imkân yoktur. Perspektifleri ve görüş noktasını dünya-birey'e yapışmamız, algıyı da gerçek nesnenin bir konumu olarak değil de bizim şeylere bağlanmışlığımız olarak anlamamız gerekiyor. Bilinç kökel *(originaire)* bir geçmişin bulanıklığını, kendinde, duyum-

sal alanlarla ve alanların alanı dünyayla ortaya çıkarıyor. Bilincimin bedenine ve dünyasına yapışkanlığının deneyini yapıyorsam, başkasının algısı ve bilinçlerin çokluğu güçlük ortaya koymaz. Eğer bu bedensel şeyi ardından sürükleyen ve bu şeye sahip olmadan başka şeye sahip olamayan algılayıcı özne, algı üzerine düşünen benim için, dünyaya göre ilkel bir montaja sahip görünüyorsa, algıladığım öbür bedenler neden bilinçlerle karşılıklı olarak tutulmuş olmasın? Bilincin bir bedeni varsa, neden öbür bedenler de bilinçlere «sahip olmasınlar»? Elbette, bu, beden kavramıyla bilinç kavramının derinden derine değişmesini gerektirir. Bedenle, aynı zamanda başkasının bedeniyle ilgili olarak, fizyoloji kitaplarının tanımladığı nesnel bedeni, beden'den ayırmayı öğrenmemiz gerekir. Bir bilinçle tutulmuş olabilen beden bu nesnel beden değildir. Görünen bedenler üzerinde, biçimlenen, kendini gösteren, ama bu bedenlerin gerçek içeriği olmayan davranışları *(comportement)* sezebilmemiz gerekir. Belirlenimin *signification)* ve yönelgenliğin *(intentionnalité)* molekül yığınlarında ve hücre kümelerinde nasıl yerleşebildiği hiç bir zaman anlaşılamayacak; bu konuda Descartes'cılık haklıdır. Hem böylesine saçma bir girişim olabilir mi? Sadece şunu bilmek söz konusudur: beden, kimyasal bir yapı ya da bir dokular bütünü olarak, nesnel düşüncenin araştırdığı, fakat kesin ayrıştırmasını ortaya koyamadığı bizim-için-beden'in, insan bedeninin ya da algılanan bedenin ilkel olgusundan giderek bir fakirleşmeyle biçimlenmiştir. Bilince gelince, onu biz artık, bir konumlayan bilinç ve arı bir kendi-için-varlık olarak değil, ama bir algı bilinci, bir davranışın öznesi, dünyada ya da varoluşta bir varlık olarak kavrıyoruz; böylece, başkası, kendi olgusal bedeninin doruğunda görünebilecek ve bir çeşit «yerellik» kazanacaktır. Bu şartlarda, nesnel düşüncenin antinomileri kaybolur. Olgubilimsel *(phénoménologique)* düşünceyle, ben, görüş'ü, Descartes'ın deyişiyle «görme düşüncesi» olarak değil de, görünen bir dünyaya tutulmuş bakış olarak buluyorum, bu yüzden, benim için bir başkasının bakışı söz konusu olabiliyor; benim varoluşum, bedenim olan bir tanıyıcı araçla nasıl taşınıyorsa, yüz denen bu anlatım aracı da bir varoluş taşıyabilir. Algıma yöneldiğim zaman, ve dolaysız algıdan bu algının düşüncesine geçtiğim zaman algıyı yeniden yaşıyorum, benden daha eski olan ve algı organlarına işlenmiş bulunan bir düşünceyle karşılaşıyorum; algı organlarım bu

düşüncenin çizgilerinden başka bir şey değildir. Başkasını da aynı tarzda anlıyorum. Ben, burada, edimliliği içinde benden kaçan bir bilincin çizgilerine sahibim sadece; bakışım bir başka bakışı kestiği zaman, yabancı varoluşu bir çeşit düşünme içinde yeniden yaşıyorum. Burada «benzetme yoluyla usavurma» ya benzer bir yan yok. Scheler'in belirttiği gibi, benzetme yoluyla usavurma açıklanması gereken bir şeye yönelir. Başka bilinç, ancak, eğer başkasının duygusal anlatımları ve benim duygusal anlatımlarım birbiriyle karşılaştırılmış ve birbiriyle özdeşleştirilmişse ve belirgin ortak ilişkiler mimiklerim ve «ruhsal olgularım» arasında tanınmışsa, çıkarımlanabilir. Evet, başkası algısı böylesi belirlemeleri önceler ve mümkün kılar, bu belirlemeler konumlayıcı belirlemeler değildir. On beş aylık bir bebek, parmaklarından birini ağzıma aldığım ve ısıracak gibi yaptığım zaman ağzını açar. Bununla birlikte, yüzüne aynada bakmamıştır ve dişleri dişlerime benzemez. Bu, içten duyduğu gibi, ağzının ve dişlerinin, onun için, her şeyden önce ısırma araçları oluşundan, ve ağzımın, dıştan gördüğü gibi, her şeyden önce, onun için, aynı yönelişe yetenekli oluşundan gelir. «Isırık», onun için, doğrudan doğruya, öznelerarası bir belirlenimdir. Bebek, yönelişlerini bedeninde algılar, bedenimi kendisininkiyle algılar, ve giderek benim yönelişlerimi bedeninde algılar. Mimiklerimle başkasının mimikleri arasında, yönelişlerimle mimiklerim arasında gözlemlenen ortak ilişkiler, başkası üzerine yöntemli bilgi için yol gösterici olabilir, bu ilişkiler, doğrudan doğruya algı başarısızlığa uğradığı zaman yol gösterici olabilir, ama onlar bana başkasının varoluşunu öğretemezler. Bilincimle bedenim arasında, gördüğüm şekliyle, bu olgusal bedenle başkasının bedeni arasında, dıştan gördüğüm şekliyle, başkasını düzenin tamamlanışı olarak gösteren bir iç ilişki vardır. Başkasının apaçıklığı mümkündür, çünkü ben kendim için de saydam değilim, çünkü öznelliğim kendi bedenini peşinden sürüklemektedir. Hemen şunu söyleyelim: başkası, dünyada bulunur, görünür ve benim alanıma katılır olma sıfatıyla hiç bir zaman bir Ben değildir benim kendim için ben olmam anlamında. Onu gerçek bir Ben diye düşünebilmem için, kendimi onun için basit bir nesne diye düşünmem gerekir, bu da kendime sahip oluşumu bildiğim için yasaktır bana. Ama eğer başkası'nın bedeni benim için bir nesne değilse, ve aynı zamanda benim bedenim de onun için bir nesne değilse, ve eğer onlar davranışlar-

salar, başkasının durumu kendi alanında beni nesne şartına indirgeyemez, benim başkası'nı algılayışım da benim alanımda onu nesne şartına indirgeyemez. Başkası hiç bir zaman tam bir kişisel varlık değildir, eğer ben mutlak olarak bir kişi'ysem ve kendimi kesin bir apaçıklıkta sezinliyorsam. Ama eğer düşünerek ben kendimde algılayan özneyle kendi kendisine verilmiş bir kişiliköncesi özne buluyorsam, eğer benim algılarım eyleme ve yargılama merkezi olan bana göre merkezsiz kalıyorsa, eğer algılanan dünya bir yansızlık *(neutralité)* durumunda kalıyorsa, ne doğrulanmış bir nesne, ne bilinen bir düş oluyorsa, demek ki dünyada görünen her şey birdenbire benim önüme serilmiş değildir, ve başkasının davranışı da orada kendini gösterebilir. Bu dünya benim algımla onunki arasında bölümsüz kalabilir, algılayan benim algılayan bir beni imkânsız kılan bir özel ayrıcalığım yoktur, her iki ben de kendi içkinliklerine *(immanence)* kapatılmış *cogitationes* değildir, ama kendi dünyalarınca aşılmış ve bundan ötürü birbirlerince kolaylıkla aşılan varlıklardır. Yabancı bir bilincin benim bilincim karşısında benimsenmesi benim deneyimi özel bir seyretme durumuna getirecek hemen, çünkü o artık varlıkla ortakuzanımlı olmayacak. Başkasının *cogito*'su benim *cogito*'mu bütün değerinden uzaklaştıracak, ve yalnızlık içinde sahip olduğum, benim için kavranabilir olan tek varlığa, görüldüğü şekliyle olan ve benim tarafımdan konumlanan varlığa katılma güvenimi kaybettirecek. Ama, bireysel algılamada, algısal görüşleri birbirinden ayrı tutmadan gerçekleştirmeyi öğrendik; biliyoruz ki, onlar birbirlerinin içine geçerler ve eşyadan derlenmişlerdir. Bunun gibi, aynı dünyada, bilinçlerin alışverişini bulmayı öğrenmemiz gerekiyor. Gerçekte, başkası, benim dünya üzerindeki perspektifime kapatılmış değildir, çünkü bu perspektifin de belli sınırları yoktur, çünkü o da başkasının perspektifine kendiliğinden karışmaktadır, çünkü bu perspektifler de, hep birlikte, hepimizin algının ortak özneleri olarak katılmakta olduğumuz tek bir dünyadan derlenmişlerdir.

Duyumsal işlevlere sahip olarak, görme, işitme, dokunma alanına sahip olarak, ben, psikofizik özneler diye de alınabilen başkalarıyla ilişki içindeyim. Bakışım, hareket etmekte olan bir canlı bedene düşüyor, onu çevreleyen nesneler o anda yeni bir belirlenim kazanıyor: bundan böyle bunlar yalnızca benim konumlayabileceğim şeyler değildir, ama bu davranışın konumlayacağı şeyler-

dir. Algılanan bedenin çevresinde bir girdap oluşur, dünyam buraya çekilmiştir, buraya solunmuş gibi: bu ölçü içinde dünya sadece benim dünyam değildir artık, sadece benim için varolan bir dünya değildir, o X için de, yani onda biçimlenmeye başlayan öbür davranıcı için de vardır. Başka beden, artık, dünyanın basit bir parçası değil, belli bir işlenişin yeridir ve dünyanın belli bir «görüş» ü gibidir. Benim şeylerime kadar varan şeyler üzerine belli bir yönelişi vardır. Biri bana özgü nesneleri kullanıyor. Kim? Diyorum ki: bir başkası, bir ikinci kendim, bunu önceden biliyorum çünkü bu yaşayan beden benimkiyle aynı yapıya sahip. Bedenimi bazı davranışların ve belli bir dünyanın gücü olarak yaşıyorum, ben kendime ancak dünya üstünde bir tutuluş olarak verilmişim; tam tamına benim bedenimdir başkasının bedenini algılayan; benim bedenim, onda, kendi yönelgenliklerinin olağanüstü bir dalışı gibi, dünyayı işlemekle ilgili özel bir tavır bulur; bundan böyle, bedenimin parçaları birlikte bir düzen kurar gibi, başkasının bedeni ve benim bedenim tek bir bütün meydana getirirler, tek bir olgunun tersi ve yüzü olurlar, bu ortak varoluş bundan böyle her iki bedende yerleşiktir, benim bedenim her an bu ortak varoluşun izidir. Bu bütün ancak bir canlı meydana getirir, henüz bir başka adam meydana getirmez. Ama bu yabancı hayat, ilişkide olduğu benim hayatım gibi, açık bir hayattır. Birçok biyolojik ve duyumsal işlevin içinde yokolmaz. Doğal nesnelere katılır, bu nesneleri doğru yollarından saptırarak; araçlardan, gereçlerden kurar kendini; kendini, ortamda, kültür nesnelerinde tasarlar. Çocuk, doğarken, bu şeyleri, çevresinde, başka bir gezegenden gelmiş göktaşları gibi bulur. Onları kendine maleder, başkalarının kullandığı gibi kullanmayı öğrenir, çünkü bedensel şema* ona yaptığını gördüğü ve yaptığı şeyin doğrudan doğruya ilişkisini sağlar, çünkü avadanlık böylece bir *manipulandum* gibi belirgin kılar kendini, ve başkası insanî eylemin bir merkezi olarak belirir. Özellikle bir kültür nesnesi vardır, başkası algısında esaslı bir rol oynayan: dil. Diyalog deneyinde başkasıyla ben arasında ortak bir yer kurulur, benim düşüncemle onun düşüncesi tek bir doku meydana getirirler, benim konuşmalarım ve karşımdakinin konuşmaları tartışma-

---

* Bedensel şema (**schéma corporel**), A. Porot ve J. M. Sutter'in tanımına göre, kendi bedenimiz üzerine elde ettiğimiz, bütünsel ya da parçalı, dural ya da dinamik imgedir. (Ç. N.)

nın durumuyla belirlenir, bu konuşmalar hiçbirimizin yaratıcısı olmadığımız ortak bir işlemde yer alır. İkili bir varlık vardır burada, ve burada başkası benim için artık kendi aşkınlık alanımda basit bir davranış değildir, artık ben de onun aşkınlık alanında basit bir davranış değilim, biz birbirimiz için yetkin bir karşılıklılıkta *(réciprocité)* ortaklarız, perspektiflerimiz birbiri içine girer, aynı dünyada biz ortak olarak varoluruz. Şu andaki konuşmamda, ben kendi kendimden kurtulmuş durumdayım; başkasının düşünceleri kendi düşünceleridir; onları oluşturan ben değilim, doğdukları anda onları edinsem de, ya da onları önceden bilsem de; bu arada, karşımdakinin itirazı sahip olamadığım düşüncelerden uzaklaştırır beni, öyle ki, eğer ona düşünceler yöneltsem, o buna karşılık beni düşündürür. Daha sonra, konuşmadan çekildiğim ve konuşmayı yeniden hatırladığım zaman bu konuşmayı hayatıma bir kere daha getirebilirim, onu kendi hikâyemin bir bölümü yapabilirim; bu durumda, başkası, kendi yokluğuna döner, ya da bana şu anda kaldığı kadarıyla benim için bir tehdit gibi olur. Başkası algısı ve öznelerarası dünya sadece erginler *(adulte)* için problem olur. Çocuk, kendini çevreleyen bütün kişilerin kavrayabileceğini sandığı bir dünyada yaşar, kendi üzerine hiç bir bilinçliliği yoktur, özel öznellikler gibi olan başkaları üzerine de bilinçli değildir, hepimizin varolduğundan kuşkulanmaz, dünyada belli bir görüş noktasıyla sınırlanmış olduğu üzerine de kuşkulu değildir. Bu yüzden, ne düşüncelerini (bu düşüncelere, kendilerini gösterdikleri ölçüde, birbirlerine bağlamaya çalışmadan inanır), ne sözlerimizi eleştiriye tutar. Görüş noktaları bilimine sahip değildir. Ona göre insanlar tek bir apaçık dünyaya çevrilmiş boş kafalardır, bu dünyada her şey geçer, düşler bile; insanlar onun odasındadır, sözlerden ayrı olmadığına göre düşünce de onun odasındadır. Başkaları, ona göre, şeyleri gözetleyen bakışlardır, onların aşağı yukarı maddî bir varoluşları vardır; öyle ki, bir çocuk, bakışların birbirini keserken nasıl olup da birbirini bozmadığını sorar kendi kendine. On iki yaşına doğru, der Piaget, çocuk *cogito*'yu gerçekleştirir ve akılcılığın doğrularına *(vérité)* ulaşır. O kendini hem duyumla ilgili bilinç, hem zihinle ilgili bilinç olarak; hem dünya üzerine görüş noktası, hem bu görüş noktasını yargı düzeyinde bir nesnellik kurmak üzere aşmaya yöneltilmiş olarak bulacak. Piaget, çocuğu akıl yaşına kadar izliyor, erginin düşünceleri kendi kendilerine yetermiş ve

bütün çelişkileri ortadan kaldırırmış gibi. Fakat, gerçekte, ergin için tek ve öznelerarası bir dünya olacaksa, çocukların erginlere ve Piaget'ye karşı şu ya da bu şekilde haklı olması ve ilk dönemdeki barbar düşüncelerin kaçınılmaz bir bilgi gibi erginlik yaşında da varolması gerekir. Yargılarımın ötesinde ben varlığın *(être)* kendisine dokunma konusunda ilkel bir kesinliğe sahip olmasaydım, her istemli *tavır alış*'tan önce öznelerarası bir dünyaya *yerleşmiş* olmasaydım, bilim bu kökel öznellik üzerine temellenmiş olmasaydı, benim bir nesnel doğru kurma üzerine sahip olduğum bilinç bana her zaman sadece benim için bir nesnel doğru verecekti, bütünsellik üzerine bütün çabam öznelliği aşmama yetmeyecekti (Descartes bunu kötü ruh [*malin génie*] varsayımıyla pek güzel açıklar). Bilinçlerin kavgası *cogito*'yla başlar; bir bilinç, Hegel'in dediği gibi, bir başka bilincin ölümünü gözetir. Kavganın başlayabilmesi için, inkâr ettiği yabancı görünüşlerden bilincin kuşkuya düşebilmesi için bilinçlerin ortak bir yeri olmalıdır, bilinçler kendi durgun ortakvaroluşlarını çocuğun dünyasında hatırlamalıdır.

Böylece elde ettiğimiz başkası mıdır? Bu durumda, kısacası, Ben'le Sen'i bir çokluk deneyi içinde bir düzeye getiriyoruz, belgisizi *(impersonnel)* öznelliğin ortasına koyuyoruz, perspektiflerin bireyselliğini siliyoruz; ama bu genel karmaşıklıkta Ben'i Öbürben'le *(Alter Ego)* kaybettirmiş olmuyor muyuz? Daha yukarıda demiştik ki, bu iki şey birbirine karşıttır. Onların bu durumları tam tamına aynı isteklere sahip oluşlarından, Ben'in bütün değişimlerinin Öbürben tarafından izlenişinden gelir: eğer algılayan ben gerçekten bir Ben'se, bu Ben'de bir başkasını algılayamaz; eğer algılayan özne ortaksa, algılayan öbürü de öyledir; ve biz bu ortaklaşa *(collectif)* bilinçte bilinçlerin çokluğunu göstermek istediğimiz zaman, kaçtığımızı düşündüğümüz güçlüklerle yeniden karşılaşmaya doğru gideriz. Başkası'nı davranış olarak algılıyorum, örneğin başkasının kederini ya da acısını kendi davranışı içinde algılıyorum, yüzünde, ellerinde; acının ya da öfkenin bir «iç» deneyinden alınmış hiç bir şeye sahip olmadan algılıyorum; çünkü keder ve öfke dünyadaki varlığın bedenle bilinç arasında bölünmemiş olan değişiklikleridir *(variation)*; bu değişiklikler hem başkası'nın olgusal bedeninde görünür olan davranışında, hem kendini bana sunduğu şekliyle benim davranışımda kendini göstermektedir. Ama, sonunda, başkasının davranışı, hatta başkasının

sözü başkası değildir. Başkasının kederi ve öfkesi başkası için ve benim için aynı anlama gelmez. Onun için bunlar yaşanmış durumlardır, benim için ortaya konmuş durumlardır. Ya da, bir dostluk hareketiyle bu kedere ya da bu öfkeye katılabilirsem ortada dostum Paul'ün kederi ve öfkesi kalır: Paul acı çekiyor, çünkü karısı öldü; ya da öfkeli, çünkü saatini çaldırdı; acı çekiyorum, çünkü Paul sıkıntıda; öfkeliyim, çünkü Paul öfkeli; burada durumlar üst üste konabilir durumlar değildir. Eğer ortak bazı tasarılar çiziyorsak onunla, bu ortak tasarı tek bir tasarı değildir, bu tasarı bana ve Paul'e aynı görünüşler altında sunmaz kendini, ben bu tasarıya onunla aynı ölçüde katılmıyorum, aynı tarzda da katılmıyorum; çünkü Paul, Paul'dür, ben, ben'im. Bilinçlerimiz, boş yere, kendi davranışlarımız arasında, birbirleriyle ilişkiye girdikleri bir ortak durum yaratırlar; öznelliğin temelinde her kişi o «biricik» dünyayı tasarlar. Başkası algısının güçlükleri tümüyle nesnel düşünceye bağlanmaz ve bu güçlükler davranışın ortaya çıkarılışıyla tamamen ilgisiz değildir, ya da nesnel düşünce ve buradan giderek cogito'nun tekliği hayal ürünü değildir, bunlar temellerini aramamız gereken, iyi temellendirilmiş olgulardır. Ben'le başkası çatışması sadece başkası'nı *düşünme*'ye yönelindiğinde başlamıyor, ve düşünce düşünceöncesi bilince *(conscience non thétique)* ve düşünülmemiş hayata geri verilince kaybolmuyor, bu örneğin adanmanın körlüğü içinde başkasını yaşamaya yöneldiğimde de böyledir. Başkasıyla barış yaptım, başkasına kendiminki kadar yer ayırdığım bir aradünyada *(intermonde)* yaşamaya karar verdim. Ama bu aradünya bana ait bir tasarıdır şimdi, başkasının iyiliğini *benimmiş gibi* istediğime inanmakta bir riyakârlık var, madem ki bu başkasının iyiliğine bağlanış henüz benden geliyor. Karşılıklılık olmadan Öbürben yoktur, çünkü birinin dünyası öbürününkini çevreler, çünkü biri kendini öbürünün yararı önünde yabancılaşmış duyar. Bu, çiftler için de böyledir, onlarda aşk iki yanda eşit değildir: biri bu aşkta kendini yükümler ve hayatını ortaya koyar, öbürü özgür kalır, öbürü için bu aşk, yaşamanın olağan şeklidir. Birincisi varlığının ve özünün karşısında bir bütün olarak duran özgürlükten uzaklaştığını duyar. İkincisi eğer sözüne bağlı oluşuyla ya da cömertliğiyle kendini birincinin dünyasında basit bir olgu düzeyine indirgemek, kendini başkası'nın gözüyle görmek istiyorsa, bu noktaya kendi hayatını genişleterek gelmiştir, ve tez olarak

benimsemek istediği kendi ve başkası eşdeğerliğini varsayım olarak inkâr etmektedir. Ortakvaroluş, ne olursa olsun, her kişi tarafından yaşanmalıdır. Ne birimiz ne öbürümüz, ilişki kurmaya ve ortak bir dünya bulmaya doğru gittiğimiz anda, konumlayan bilinçler olamıyorsak, ilişkiyi kimin kurduğu ve dünyanın kimin için varolduğu sorulur. Eğer biri biriyle ilişki kurarsa, eğer aradünya bir kavranamaz kendinde *(en soi)* değilse, bu aradünya ikimiz için varolmak zorundaysa, ilişki yeniden koyulur, ve ikimizden herbiri kendi özel dünyasında iş görür, birbirinden yüz kilometre uzağa konmuş iki satranç tahtasında oynayan iki oyuncu gibi. Bu durumda oyuncular telefonla ya da mektupla kararlarını bildirebilirler, bu da onların aynı dünyaya katılması demektir. Tersine, kesinlikle, başkası'yla hiç bir ortak yere sahip değilim, başkasının kendi dünyasıyla durumu ve benim kendi dünyamla durumum bir ikiyanlılık *(alternative)* meydana getirir. Başkası bir kere konunca, bir kere başkası'nın benim üzerimdeki bakışı beni kendi alanında bağlayarak kendi varlığımın bir parçasından sıyırınca, varlığımın parçasını ancak ilişkileri başkası'na ulamakla, kendimi ona özgürce tanıtmakla yeniden kazanabileceğim anlaşılır, ve özgürlüğün başkaları için aynı özgürlüğü zorunlu kıldığı anlaşılır. Ama önce başkasını nasıl koyabileceğimi bilmek gerek. Doğmuş olmamla, bir bedene ve doğal bir dünyaya sahip olmamla bu dünyada başka davranışlar bulurum, bu davranışlarla benim davranışlarım birbirine geçmektedir, bunu yukarıda da açıkladık. Gene, doğmuş olmamla, varoluşumun çoktandır işe girişmiş olmasıyla, kendine verilmiş olduğunu bilmesiyle, varoluşum yükümlenmek istediği eylemlerin her zaman ötesinde kalır, bu eylemler her zaman onun kendi kiplerinden *(modalité)*, aşılamayan genelliğinin özel durumlarından başka bir şey değildir. Cogito'yu belirleyen işte bu verilmiş varoluşun temelidir: her benimseme, her yükümlenme, hatta her reddetme, her kuşku daha önceden açılmış olan bir alanda yer alır, aralarında kendi kendisiyle bağlantıyı kaybettiği özel eylemlerden önce kendisiyle dokunuşan bir kendi'nin gerçekliğini gösterir. Bu kendi, her gerçek ilişkinin tanığı olan bu kendi (ilişki, onsuz kendi farkına varamayacak ve bu yüzden ilişki olamayacaktır) başkası probleminin bütün çözümlerini yasaklar gibidir. Burada, aşılır olmayan bir yaşanmış kendinekapanmışlık *(solipsisme)* vardır. Elbette ben kendimi ne doğal dünyanın, ne

kültür dünyasının konumlayıcısı duyuyorum: her algıda, her yargıda ya duyumsal işlevleri, ya kültürel şeyleri işe karıştırıyorum, ki bunlar edimli olarak bana ait değildirler. Ben her yandan kendi eylemlerimle aşılmışım, genellikle boğulmuşum; ben, bununla birlikte, öyle bir şeyim ki, onlar benim tarafımdan yaşanmışlardır; ilk algımla doymak bilmez bir varlık başlamıştır, bu varlık her rasladığına sahip çıkar, ona hiç bir şey tam ve basit olarak verilmiş değildir, çünkü o dünyayı paylaşılmış olarak almıştır; bundan ötürü, kendinde her olası varlığın tasarısını taşır, çünkü o kendi deney alanına kesin olarak konmuştur. Çekimsiz Ben'in başkasının yararına nasıl bozulabildiğini bedenin genelliği bize anlatamayacak, çünkü bedenin genelliği benim bozulamaz öznelliğimin bir başka genelliğiyle tam tamına dengelenmiştir. Kendi algı alanımda, böyle bir kendi'nin kendi karşısında varoluşunu *başka yerde* nasıl bulacağım? Başkası'nın varoluşunun benim için basit bir iş olduğunu söyleyebilir miyiz? Ne olursa olsun, *benim için* bir iştir o, sayıca benim olasılıklarım kadar olmalıdır, benim tarafımdan herhangi bir biçimde anlaşılmış ya da yaşanmış olmalıdır bir iş olabilmesi için.

Kendinekapanmışlığı dıştan sınırlama imkânı olmadığı için onu içten aşmaya çalışabilir miyiz? Ben ancak tek bir Ben tanıyabilirim elbette, ama evrensel özne olarak bitimli bir ben olmaktan uzağım, ben tarafsız bir seyirci oluyorum, bu seyircinin karşısında başkası ve ben, deney varlıkları olarak, bir eşitlik kaidesi üzerine konmuşuz, benim yararıma hiç bir ayrıcalı durum olmadan. Düşünceyle bulduğum bilincin (onun karşısında her şey nesnedir) ben olduğum söylenemez, benim ben'im her şey gibi serilmiştir onun karşısına, bu bilinç ben'i konumlar, onun içine kapanmış değildir, ve ayrıca başka benleri de konumlayabilir güçlük çekmeden. Tanrıda, kendi bilincim gibi başkasının bilincine sahip olabilirim, kendimi başkası gibi sevebilirim. Ama, bizim önümüze çıkan öznellik Tanrı diye adlandırılamaz. Eğer düşünce beni kendimde bir bitimsiz *(infini)* özne olarak ortaya çıkarıyorsa, benden daha çok ben olan bu ben üzerine sahip olduğum bilmezliği hiç değilse görünüş olarak iyi tanımak gerekir. Onu biliyorum, diyebilirler, başkasını ve kendimi algıladığıma ve bu algı tam olarak başkası'yla mümkün olduğuna göre. Ancak, onu önceden biliyorsam, bütün felsefe kitapları yararsız. Doğru'nun dışlaşmış olmaya

ihtiyacı vardır. Tanrı her zaman kendini, olguların ardında, düşünce olarak ortaya koyarken, Tanrı'yı kendinde tanıyan da bu bitimli *(fini)* ve bilgisiz öznedir. Güçsüz ışık ondan gelir, gölgeden giderek bazı şeyleri aydınlatmaya, bu yüzden gölgeyi ışığa özümletmek kesinlikle imkânsızdır, tez olarak benimsediğimi varsayım olarak reddedemeden Tanrı diye *tanıyamam kendimi.* Başkası'nı Tanrı'da bir kendim gibi sevebilirdim, ama Tanrı'ya olan aşkımın benden gelmemesi, bu aşkın, Spinoza'nın dediği gibi, Tanrı'nın kendini benden dolayı sevdiği bir aşk olması gerekirdi. Öyle ki, sonunda, hiç bir yerde ne başkası aşkı kalacaktı, ne de başkası kalacaktı, ama bir tek ben aşkı kalacaktı yaşayışlarımızın üstünde kendi üstüne kapanan, hiç bir şeyde bizi ilgilendirmeyen, ve kendisine erişemediğimiz. Tanrı'ya yönelten düşünce ve aşk hareketi bizi yöneltmeye kalktığı Tanrı'yı imkânsız kılar.

Böylece bir kendinekapanmışlığa vardık, problem şimdi bütün güçlüğüyle ortada. Ben Tanrı değilim, ancak tanrısallığa bir yönelişim var. Her yükümlenmeden kaçıyorum ve her durum ve her başka şey gözlerimde olabilmek için benim tarafımdan yaşanmış olmak zorunda bulunduğuna göre başkasını aşıyorum. Bununla birlikte, başkası, benim için bir ilk görünen anlamı taşır. Çoktanrıcılığın tanrıları gibi, öbür tanrılarla sayılırım, ya da Aristoteles'in tanrısı gibi, kendim yaratmadığım bir dünyayı polarize ederim. Bilinçler birbirlerine çoğul bir kendinekapanmışlığın gülünçlüğünü verirler, anlaşılması gereken durum budur. Madem ki bu durumu yaşıyoruz, öyleyse onu dışlaştırmanın bir yolu olmalı. Yalnızlık ve alışveriş bir ikiyanlılığın iki terimi değil, ama tek bir olgunun iki ânı olmak gerekir, çünkü sonunda başkası benim için vardır. Daha önce düşünce üzerine söylediğimiz şeyi burada başkası deneyi üzerine de söylemeli: bu deneyin nesnesi mutlak olarak kaçamaz bu deneyden, çünkü biz onun kavramına ondan giderek sahibiz. Düşünce bize, düşünülmemiş *(irreflêchi)* olanı herhangi bir tarzda vermelidir, zira, öbür türlü, ona karşı çıkaracak hiç bir şeyimiz olmayacak, o bizim için problem olmayacak. Aynı şekilde, benim deneyim bana herhangi bir tarzda başkası'nı vermelidir, onu vermeseydi ben yalnızlıktan söz edemeyecektim, başkasını girilemez ilân edemeyecektim. Başlangıçta verilmiş olan ve doğru olan şey, düşünülmemiş olana açılmış bir düşüncedir,— ve aynı zamanda, bu, varoluşu hayatımın ufkunda reddedilmemiş olan bir başkasına

doğru benim deneyimin gerilimidir, onun üzerine sahip olduğum bilgi yetkin olmasa da. İki problem arasında bulanık bir benzerlikten daha çok şey vardır, onda da bunda da söz konusu olan, kendi dışımda nasıl olup da bir nokta yapabildiğim ve düşünülmemişi böylece yaşadığımdır. Öyleyse, nasıl oluyor da, algılayan ve böylece kendini evrensel özne olarak kabul eden ben, bu evrenselliği birdenbire benden uzaklaştıran bir başkasını algılıyorum? Benim hem öznelliğimi, hem başkasına doğru aşkınlığımı kuran başlıca olgu, benim kendime verilmiş oluşuma bağlıdır. *Ben verilmişim*, yani fiziksel ve toplumsal dünyada konmuş ve yükümlenmiş bulunuyorum, *ben kendi kendime verilmişim*, yani bu durum benden hiç bir zaman gizlenmiş değildir, bu durum benim çevremde yabancı bir zorunluluk değildir, kutuya konmuş bir nesne gibi gerçekten kapatılmamışım ona ben. Özgürlüğüm, bütün deneylerimin öznesi olmaktaki temel gücüm, benim dünyaya bağlı oluşumdan ayrı bir şey değildir. Bu benim için bir özgür olma, gördüğüm şeylerin hiç birine indirgenmeme, her durum karşısında edimli olarak bir gerileme yetisine sahip olma kaderidir; bu kader benim aşkın alanım açıldığı anda, ben bir görüş ve biliş olarak doğduğum anda, dünyaya bırakılmış olduğum anda damgalanmıştır. Toplumsal dünyaya karşı ben her zaman duyarlı doğamı susturabilirim, gözlerimi kapayabilir, kulaklarımı tıkayabilir, topluma yabancı yaşayabilir, baskası'nı, törenleri, anıtları basit renk ve ışık düzenlemeleri olarak alabilir, onları insanî anlamlarından sıyırabilirim. Doğal dünyaya karşı, ben, her zaman, düşünen doğaya başvurabilir, ayrı ayrı alınan her algıyı kuşkuyla karşılayabilirim. Kendinekapanmışlığın gerçeği buradadır. Her deney her zaman bana varlığımın genelliğini yoketmeyen bir özellik olarak görünecektir, ve Malebrance'ın dediği gibi, ben her zaman daha ileri gitmek için harekete sahibimdir. Ama varlıktan ancak varlık içinde kaçabilirim, örneğin, toplumdan doğa içinde ya da gerçek dünya içinde, gerçeğin kalıntılarından kurulu bir imgelemsel içinde kaçarım. Fiziksel ve toplumsal dünya tepkilerimin uyaranı *(stimulus)* olarak işgörür, bu tepkiler olumlu da olumsuz da olsa. Bir algıyı, kendisini düzeltecek daha doğru bir algı adına kuşkuya koyabilirim; eğer her şeyi reddedebiliyorsam, bazı şeylerin genel olarak varolduğunu kabul ederek reddedebiliyorum, bu yüzden düşüncenin düşünen bir doğa olduğunu söylüyoruz, varlıkların reddedilişi karşı-

sında, onun, varlığı bir benimseyiş olduğunu söylüyoruz. Kendinekapalı bir felsefe kurabilirim, fakat bunu yaparken bir konuşan insanlar topluluğu düşünürüm ve bu topluluğa yönelirim. «Herhangi bir şeyin belirsiz reddi» (Valéry) bile reddedilmiş olan ve öznenin kendisine göre bir uzaklık aldığı bazı şeyleri gerektirir. Ya başkası ya ben, seçim yapmak gerek, denebilir. Ama biri, öbürüne *karşı* seçilir ve böylece her ikisi kabul edilmiş olur. Başkası, beni nesne haline getirir ve beni inkâr eder, ben başkası'nı nesne haline getiririm ve onu inkâr ederim, denebilir. Gerçekte, başkasının bakışı beni nesne haline getirebilir ve benim bakışım başkası'nı nesne haline getirebilir, eğer o da, ben de düşünen doğamızın dibine çekiliyorsak, eğer o da, ben de insandışı bir bakışla bakıyorsak, eğer herbirimiz eylemlerimizi girişilmiş ve anlaşılmış eylemler değil de bir böceğinki gibi gözlenmiş eylemler olarak duyuyorsak. Örneğin, bir başkasının bakışıyla birinin nesnelleştirilmesi *(objectivation)*, ancak bu nesnelleştirme mümkün bir alışverişin yerini aldığı için sıkıcı duyulur. Bir köpeğin bakışı beni hiç sıkmaz. Bende ve başkası'nda her yakınduyuşun *(sympathie)* sınırlarını belirten değişken özgürlük, düşünen doğa, dönüştürülemez temel, nitelenmemiş varoluş alışverişi askıda bırakır ama hiçleştiremez. Eğer karşımda tek söz etmeyen bir yabancı duruyorsa, bu yabancının benim eylemlerimin ve düşüncelerimin tanımlamaya yeterli olmadığı bir başka dünyada yaşamış olduğuna inanabilirim. Ama, bir kelime söylese ya da bir sabırsızlık işareti yapsa, beni aşmaktan çıkar: sesini duymaktayımdır, düşünceleri bu sestedir, girilemez sandığım alan karşımdadır. Her varoluş başkalarını ancak doğal ayrılık üzerinde başıboş ve oturmuş kaldığı zaman aşabilir. Filozofu ulusundan, dostluklarından, görüşlerinden, deneysel varlığından, tek kelimeyle dünyadan ayıran ve onu mutlak olarak yalnız bırakmış gibi olan evrensel düşünce de gerçekte eylemdir, sözdür, kısacası karşılıklı konuşmadır. Kendinekapanmışlık, varoluşunu hiç bir şey demeden, hiç bir şey yapmadan, dolayısiyle ortaya koymayı başaran biri için kesinlikle doğrudur, bu da imkânsız, çünkü varolmak demek, dünyada olmak demektir. Kendi düşünsel yalnızlığında filozof başkalarını yetiştirmekten geri kalmaz; çünkü, o, dünyanın karanlığında *consortes* olarak onlarla her zaman ilgilenmeyi öğrendi, çünkü onun bütün bilimi bu görüş verisi üzerine temellenmiştir. Aşkın öznellik, açınlanmış *(révélé)* bir öz-

nelliktir, yani kendine ve başkasına açınlanmış bir öznelliktir, bu sıfatla o bir öznelerarasılıktır *(intersubjectivité)*. Varoluş bir davranışta toplandığı ve yükümlendiği zaman, algının önüne düşer bu bu öznellik. Bütün öbür algılar gibi o da, yakaladığı şeyden daha çoğunu benimser: kül tablasını gördüğümü söylersem, kül tablasının orada olduğunu söylersem sonsuza kadar gidecek olan deney gelişimine ulaştığımı söylerim, bütün bir algısal geleceği yükümlerim. Aynı şekilde, birini tanıdığımı ve sevdiğimi söylersem, niteliklerinin dışında, kendisi üzerine sahip olduğum imgeyi bir gün parçalatabilecek bir temel belirliyorum demektir. Şeyler ve başkaları ancak bu çaba karşılığında bizim için vardır, bir yanılgıyla değil, ama algının kendisi olan şiddetli bir edimle vardır.

Doğal dünyadan sonra toplumsal dünyayı nesne ya da nesneler toplamı olarak değil, ama sürekli alan veya varoluş boyutu olarak ortaya koymamız gerekir: kendimi bu toplumsal dünyadan alabilirim, bu dünyaya göre konmuş olmaktan uzaklaşmaksızın. Bizim toplumsalla ilişkimiz, dünyayla ilişkimiz gibi, her kesin algıdan ve her yargıdan daha derindir. Kendimizi topluma öbür nesneler arasında bir nesne gibi yerleştirmek, toplumu kendimizde bir düşünce nesnesi diye belirlemek yanlıştır, her iki durumda da yanlışlık toplumsal'ı bir nesne olarak ele almaktan gelir. Toplumsala dönmemiz gerekir, varolduğumuzdan ötürü onunla ilişkideyizdir; her nesnelleştirmeden önce kendimize bağlı olduğumuz için onunla ilişkideyizdir. Geçmişin ve uygarlıkların nesnel ve bilimsel bilinci imkânsız olurdu eğer uygarlıklarla ben toplumum, kültürel dünyam ve onların ufukları aracılığıyla en azından gücül bir ilişki kurmasaydım, eğer Atina cumhuriyetiyle Roma imparatorluğunun yeri benim kendi tarihimin sınırlarında bir yerde belirtilmiş olmasaydı, eğer orada belirsiz ama önceden varolan yeter sayıda birey yerleşmiş bulunmasaydı, eğer ben hayatımda tarihin temel yapılarını bulmasaydım. Toplumsal, kendisini tanımakta ve yargılamakta olduğumuz sıra, çoktan önümüzdedir. Bireyci ya da sosyolojist bir felsefe, sistemleştirilmiş ve apaçık kılınmış belli bir algıdır. Bilince varma öncesinde, toplumsal, sağır olarak ve çekici olarak vardır. Péguy, *Notre Patrie*'nin (Yurdumuz) sonunda, konuşmaktan hiç bir zaman vazgeçmemiş örtülü bir ses bulur; öyle ki, biz, nesnelerin karanlık içinde de varolmaktan çıkmadığını ve çoktandır kapımızı çaldığını biliriz. (...) Esasta, toplumsal, nesne

olarak ve üçüncü kişi olarak var değildir. Onu bir nesne diye düşünmeye kalkmak meraklının, «büyük adam» ın ve tarihçinin yanılgısıdır. Fabrice, Waterloo savaşını bir manzara olarak görmek istiyordu, onda ancak karışık nesneler bulabildi. İmparator bu savaşı harita üzerinde gerçek olarak görebildi mi? Bu savaş, imparatorun gözünde, boşluklar taşıyan bir şemaya indirgendi: bu alay ne diye yürüyordu? İhtiyatlar neden gelmedi? Savaşa katılmamış olan ve onu her yerden gören, birçok tanıklığı bir araya getiren ve savaşın nasıl bittiğini bilen tarihçi işin doğrusuna vardığını sanır. (...) Tarihçi ve filozof, sınıfın ve ulusun nesnel bir tanımını yapmaya çalışır: ulus, ortak dil üzerine mi yoksa hayat kavrayışları üzerine mi temellenmiştir? Sınıf, gelir rakamları üzerine mi temellenmiştir yoksa üretim dolanımındaki durum üzerine mi? Bir bireyin bir ulustan mı yoksa bir sınıftan mı geldiğini tanımamıza bu ölçütlerin elvermediğini bilmek gerekir. (...)

Toplumsalın varoluşsal modalite problemi burada bütün aşkınlık problemlerine kavuşur. İster bedenim, ister doğal dünya, ister geçmiş, ister doğum, ister ölüm söz konusu olsun, mesele, her zaman beni aşan ama kendilerini ele aldığım ve gördüğüm ölçüde varolan olgulara nasıl açık olduğumu bilmektedir, mesele *beni belirleyen ve her yabancı oluşu şartlayan kendimde bulunuşun (Urprasenz) nasıl aynı zamanda kendimde bulunmayış (Entgegenwartigung) olduğunu ve beni benim dışıma attığını* bilmektedir. Ülkücülük *(idéalisme)*, bana içkin olan dış'ı ortaya koyarak, gerçekçilik *(réalisme)*, beni nedensel bir eyleme başeğdirerek, dışla iç arasında varolan motivasyonun ilişkilerini bozarlar ve bu ilişkiyi anlaşılmaz kılarlar. Örneğin, bireysel geçmişimiz ne bilinç durumlarının ve beyindeki izlerin varlığını sürdürüşüyle, ne bu geçmişi konumlayacak ve ona birdenbire ulaşacak bir geçmiş bilinciyle bize verilmiş olabilir: her iki durumda da geçmişin anlamı bizden uzak kalır, çünkü bu durumda, geçmiş, bizim için hazır olur. Eğer geçmiş bizim için olacaksa, belki de her kesin hatırlayıştan önce, üzerine açıldığımız bir alan olarak, kaypak bir hazır bulunuş içinde olacak. Onun, bizim için, kendisini düşünmediğimiz anda bile varolması ve bütün hatırlayışımızın bu bulanık kitle üzerinde önceden ortaya çıkması gerekir. Aynı şekilde, eğer ben dünyaya bir şeyler bütünü, şeye de bir özellikler bütünü olarak sahipsem, kesinliklere sahip olamayacağım, ama sadece olasılıklara sahip ola-

cağım, reddedilemez gerçekliğe sahip olamıyacağım, ama sadece şartlanmış doğrulara sahip olacağım. Eğer geçmiş ve dünya varsalar, onların bir ilke içkinliğine sahip olmaları gerekir, — onlar ancak benim arkamda ve çevremde gördüğüm şeyler olabilirler —, ve de onların bir oluş aşkınlığına sahip olmaları gerekir, — onlar benim hayatımda kesin eylemlerimin nesnesi olarak görünmeden önce vardırlar. Aynı şekilde, doğumum ve ölümüm de benim için düşünce konuları olamazlar. Bu hayat'a yerleşmiş, düşünen doğama yaslanmış, ilk algımdan bu yana açılmış olan, içinde her bulunmayışın bir bulunuşun öbür yüzünden başka bir şey olmadığı, her sessizliğin suskun varlığın bir modalitesi olduğu bu aşkın alana çakılmış olarak ben bir çeşit heryerdeliğe, bir çeşit ilke ebediyetine sahibim, ben başını ve sonunu düşünmediğim bu bitmez hayatın bir demetine adanmışım, çünkü onları düşünen «yaşayan ben» im, çünkü böylece hayatım kendini önceler ve her zaman kendini sürdürür. Bununla birlikte, beni varlıkla dolduran bu düşünen doğa bana dünyayı bir perspektiften gösterir, ben onunla olağanlığımın duygusunu, aşılmış olmanın bunaltısını edinirim, öyle ki ölümümü düşünmesem de genel bir ölüm havası içinde yaşarım, her zaman düşüncelerimin ufkunda ölümün özü gibi bir şey vardır. Ölüm ânım benim için nasıl varılamaz bir gelecekse, başkası'nın kendinde bulunuşunu da hiç bir zaman yaşayamayacağımdan eminim. Gene de, her başka, benim için bir üslûp olarak ya da su götürmez bir ortak varoluş ortamı olarak vardır; ve hayatım bir ölüm tadı taşıdığı gibi, toplumsal bir havaya sahiptir. Doğal dünyayla ve toplumsal dünyayla biz gerçek aşkın'ı bulduk; bu aşkın, gölgesiz ve bulanımsız bir dünyanın, saydam bir dünyanın parçalanmamış bir seyirci önüne kendileriyle serileceği konumlayıcı işlemlerin bütünü değildir; ama bu aşkın, kaypak hayattır, bu hayatta, aşkınlıkların *Urpsung*'u kendini oluşturur; bu şey de, temel bir çelişkiden giderek, beni aşkınlıklarla ilişki içine koyar; ve bu temel, bilgiyi mümkün kılar. Şöyle diyebilirler: çelişki felsefenin ortasına konamaz; bütün tanımlamalarımız, düşünülebilir olmadıkları için sonunda, bir şey söylemek istemezler. Eğer olgu ya da olgu alanı adı altında mantıköncesi ve büyülü deneyler bütününü bulmakta sınırlanıp kalsaydık bu itiraz haklı olurdu. Çünkü, o zaman ya tanımlamalara inanmak ve düşünceden vazgeçmek, ya söyleneni bilmek ve tanımlamalardan vazgeçmek gerekir. Bu tanım-

lamaların, bizim için, nesnel düşünceden daha kökel bir kavramayı ve bir düşünmeyi belirleme imkânına sahip olmaları gerekir. Doğrudan doğruya tanımlama olarak anlaşılan olgubilime bir olgubilim olgubilimi eklenmelidir. *Cogito*'ya dönmemiz ve onda nesnel düşünceninkinden daha nesnel bir Logos aramamız gerekir, nesnel düşünceye görecelik hakkını veren ve aynı zamanda nesnel düşünceyi yerine oturtan bir Logos. Varlık plânında özlenin doğallaştırıcı ve doğallaşmış, sonsuz ve sonlu oluşu hiç bir zaman anlaşılamayacak. Ama eğer zamanı öznenin altında buluyorsak ve bedenin, dünyanın, eşyanın ve başkası'nın çelişkisini zamanın çelişkisine bağlıyorsak, daha ötelerde anlaşılacak bir şeyin bulunmadığını anlayacağız.

Çeviren: Afşar TİMUÇİN

CLAUDE BERNARD

CLAUDE BERNARD

Claude Bernard 13 temmuz 1813'te Saint-Julien'de (Rhône) doğdu. Babası küçük çiftlik sahibiydi. Claude hem okula gitti, hem köyün papazından dersler aldı. Papaz ona lâtince öğretiyordu. Claude, sonra Villefranche kolejine yollandı, on altı yaşına kadar bu kolej-

de okudu. Hayatını kazanmak istiyordu, Lyon'da bir eczacının yanına girdi. Eczaneden veteriner okuluna hayvan ilâçları taşıyordu. Bu sırada bilimsel konularla ilgilenmeye başladı. Daha parlak bir meslek edinebilme tasarıları içinde tiyatroya yöneldi. Rose de Rhône *(Rhône Gülü) adlı vodvili Lyon'da küçük bir sahnede oynandı ve çok beğenildi. Beş perdelik dramı* Arthur de Bretagne'ı *(Bretagne'lı Arthur) yazdıktan sonra Paris'in yolunu tuttu: bir dostundan Saint-Marc Girardin'e selâm götürüyordu. Bu nüfuzlu kişi onun tiyatro heveslerine pek yüz vermedi. Claude Bernard, Saint-Marc Girardin'in zoruyla hekimlik okumaya yöneldi. Tiyatro ancak boş zamanlarda düşünülebilecek bir şeydi. Tiyatro hevesinin üzerine böylece bir çizgi çekildi.*

Claude Bernard 24 yaşında hekim oldu. Hôtel-Dieu'de Magendie'nin yanına girdi. Magendie'nin Claude Bernard üzerinde etkisi büyük oldu. 1831'den sonra Magendie, Collège de France'ta dersler vermeye başladı, öğrencisini de yanına hazırlayıcı olarak aldı. Claude Bernard, 1843'te ilk incelemesini yazdı, ardından Sur le suc gastrique et son rôle dans la nutrition *(Mide suyu ve beslenmedeki yeri) adlı tezini hazırladı.*

1844'te anatomi ve fizyoloji agrejesi oldu, bundan sonra ünlü bir bilim adamı olarak her yerde ilgi gördü; hepatik glikojeniyi bulduktan sonra Bilimler akademisine alındı (1854) ve Sorbonne'da kurulan bir fizyoloji kürsüsünün başına getirildi. Magendie'nin yardımcılığı görevini de sürdüren Claude Bernard, onun ölümü üzerine Collège de France'ta da kürsü sahibi oldu.

Akıl almaz bir çalışma düzenine rağmen, bu ünlü bilgin, 1865'e kadar sağlığını korudu. O yıl Paris'te birdenbire yayılan koleradan yenik çıktı. Sağlığı iyiden iyiye bozulmuştu. Saint-Julien'deki baba evine çekildi. İyileşmeye çalışırken, en ünlü eseri olan ve kendisini büyük filozoflar arasına katan İntroduction à l'étude de la médecine expérimentale'*i (Deneysel hekimlik incelemesine giriş) yazdı. Bu eser gereken ilgiyi hemen gördü. Eserinde, deneysel yöntemin kurallarını ortaya ko-*

yuyor, en önemlisi böylesine zor bir konuyu herkesin kolayca anlayabileceği bir dille açıklıyordu.

1868'de, Museum'da, karşılaştırmalı fizyoloji kürsüsünün başına geçti. Bu sırada Sorbonne'daki kürsüsünü öğrencisi Paul Bert'e bıraktı. Az sonra Fransız akademisine alındı. Hayatının sonları üzüntü ve yıkım içinde geçti: 1844'te evlendiği karısından 1869'da ayrılmak zorunda kaldı. Ayrılığın getirdiği yalnızlık ona çok ağır geldi. İki kızı, iki oğlu olmuş, oğulları küçük yaşta ölmüştü. Karısından ayrıldıktan sonra kızlarının yakınlığıyla avunmaya çalıştı. 1869'da senatör seçildi. Bu sırada birçok yabancı akademi ona kapılarını açtı. 1877'de, Saint-Julien'den döndükten az sonra, Collège de France'ın laboratuvarlarında çalışırken soğuk aldı. 10 şubat 1878'de iki kızının ve öğrencilerinin yanında öldü. Ölümü üzerine ünlü kimyacı J.-B. Dumas şunları söyledi: «Claude Bernard hayat bilimini kurdu. O bir fizyolojist değil, Fizyoloji'nin kendisidir.»

Henri Bergson, filozofla ilgili yazısında şöyle der: «Felsefe, Claude Bernard'a, her şeyden önce deneysel yöntemin kuramını borçludur. Modern bilim her zaman deney üzerine temellendi; modern bilim mekanikle ve astronomiyle başladığı ve başta sadece maddede en genel olanı ve matematiğe en yakın olanı elde etmeye çalıştığı gibi, deneyden de uzun zaman yalnız ölçme için bir çıkış noktası sağlamasını ve sonunda ölçmeleri doğrulamasını istedi. XIX. yy., laboratuvar bilimleri yüzyılıdır, deneyle ilişkiyi hiç kesmeden, deneyi tüm çapraşıklıkları içinde izleyen bilimlerin yüzyılıdır. Bu çok somut araştırmalara Claude Bernard yöntemlerinin formülünü verecektir, vaktiyle Descartes'ın soyut bilimlere maddeyi getirişi gibi. Bu anlamda *Discours de la méthode* XVII. ve XVIII. yy. için neyse, *İntroduction à la médecine expérimentale* bizim için biraz odur. Biriyle de, öbürüyle de, büyük doğrular ortaya koymakla işe başlayan, sonra bu buluşları gerçekleştirmek için nasıl davranılması gerektiğini kendi kendine soran dahi insan karşısındayız. (...) — Claude Bernard'ın *İntroduc-*

tion'da ortaya koyduğu tutarlı düşüncesi, bize deneysel araştırmada olguyla fikrin nasıl ortaklaştıklarını gösterdi. Şu ya da bu açıklıkta görülen olgu, bir açıklamanın fikrini telkin eder; bilgin bu fikrin sağlamlanmasını deneyden bekler; ancak, bilgin, deneyinin devam ettiği zaman boyunca varsayımından vazgeçmeye, ya da onu olgulara göre değiştirmeye hazır olmalıdır. Bilimsel araştırma, zihinle doğa arasında bir karşılıklı konuşmadır. Doğa, merakımızı uyandırır; biz ona sorular sorarız; doğanın cevapları bu görüşmeye önceden kestirilemeyen bir durum kazandırır; bu cevaplar, onun yeni fikirler telkin ederek cevaplayacağı yeni soruları doğurtmaktadır, bu iş böylece kesinliksiz bir biçimde süregider. Claude Bernard yöntemini açıkladığı, yöntemi için örnekler verdiği, yöntemine yaptığı uyarlamaları anlattığı zaman, onun bütün sözleri bize öyle basit ve öyle doğal geldi ki, neredeyse «bunu zaten biliyorduk» diyecektik. Büyük bir ustanın yaptığı bir portre, bize bu portrenin modelini tanıdığımız sanısını verebilir. — Gene de bugün bile Claude Bernard'ın yöntemi gerektiği gibi anlaşılmalı ve uygulanmalı. Eserinin üstünden elli yıl geçti; onu okumayı, ona hayran olmayı bırakmadık; ama içerdiği bütün bilgileri aldık mı? — Bu ayrıştırmanın en aydınlık sonuçlarından biri, iyi edinilmiş bir gözlemle iyi temellendirilmiş bir genelleştirme arasında bir ayırım bulunmadığını öğretmesi olmalı. Deney'i, çokluk, bize katı olguları sunmaya adanmış bir şey diye anlıyoruz: zekâ, bu olguları kavrayarak, onları birbirine yaklaştırarak gittikçe daha yukarıdaki yasalara yükselecektir. Böylece, genelleştirme bir işlev olacaktır, gözlemleme bir başka işlev. Bu bileştirme anlayışından daha kalp bir şey yoktur, bilim ve felsefe için bundan daha tehlikeli bir şey yoktur. Bu anlayış, olguları bir hiç için ya da zevk için bir araya getirmekte, onlara hakim olacak yetenekte, onları kanunlara bağlayacak yetenekte biri çıkana kadar tembellikle ve edilginlikle olgu tespiti yapmakta bilimsel bir yarar bulunduğuna bizi inandırmaya kalktı. Sanki bir bilim-

sel gözlem açık ya da bulanık bir soruya cevap değilmiş gibi! Sanki edilgin olarak birbiri ardınca tespit edilen gözlemler gelişigüzel sorulmuş sorulara verilen bağlantısız cevaplardan başka bir şeymiş gibi. Sanki genelleştirme işi, bu kopuk kopuk sözlerde, neden sonra, geçerli bir anlam bulmaya kalkmak demekmiş gibi. Doğrusu odur ki, söz birdenbire bir anlam kazanmalıdır, ya da hiç bir zaman kazanamayacaktır bu anlamı. Olgular daha temelden araştırıldıkça onun anlamı da değişebilir, ama daha başlangıçta bir anlamı olmalıdır. Genelleştirmek, daha önce toplanan, daha önce tespit edilen olguları, herhangi bir biriktirme çabasından giderek kullanmak anlamına gelmez: bileştirme daha başka bir şeydir. O, seçkin bir işlem olmaktan çok, düşüncenin belli bir gücüdür; anlamlı görülen, kendinde binbir olgunun anlamı bulunabilen bir olgunun içine dalabilme yeteneğidir. Tek kelimeyle, bileştirici zekâ, ayrıştırıcı zekânın çok üstün bir gücünden başka bir şey değildir. — Bu bilimsel araştırma kavrayışı özellikle ustayla çırak arasındaki uzaklığı azaltır. Bu kavrayış bize, artık, biri el işçiliğiyle, öbürü buluşlarla görevli iki ayrı araştırıcı sınıfı belirlemememiz gerektiğini gösterir. Buluş her yerde olmalıdır, en sıradan olgunun araştırılmasına kadar, en basit deneye kadar. Burada artık kişisel bir çaba da yoktur, burada artık bir bilim başlangıcı da yoktur. İşte Claude Bernard'ın eserinde kendini gösteren büyük pedagojik ilke bu.»

Biz bu sayımızda Claude Bernard'ın ünlü İntroduction'*unun en önemli bölümü saydığımız birinci bölümünün bir kısmını yayımlıyoruz, kalan kısmını gelecek sayımızda bulacaksınız.*

Afşar TİMUÇİN

DENEYSEL HEKİMLİĞE GİRİŞ

İnsan, kendisini çevreleyen olguları ancak çok dar sınırlar içinde gözlemleyebilir; elbette olguların çoğu duyulardan kaçar ve basit gözlem bu işe yetmez. Kişi, bilgisini genişletmek için, organlarının gücünü özel cihazlarla artırmak zorunda kaldı; aynı zamanda, cisimleri ögelerine ayırmak ve onların gizli kalan parçala-

rını incelemek için, cisimlerin içine girebilmesini sağlayan çeşitli araçlarla silâhlandı. Böylece, çeşitli *inceleme* veya araştırma usulleri arasında belirlenmesi gereken bir derecelenme vardır; bu usuller basit ya da bileşik olabilirler: basit olanlar, incelenmesi en kolay nesnelere yönelir, duyularımız bu nesneleri incelemeye yeterlidir; bileşik olanlar, nesneleri ya da olguları çeşitli araçlar yardımıyla gözlemimize uyarlı duruma getirir, onlarsız bu nesneler ya da olgular bizim için hep bilinmez kalacaklardır, çünkü onlar doğal durumda bizim uzağımızda bulunurlar. Bazen basit, bazen silâhlanmış ve yetkinleşmiş olan *inceleme*, bizi çevreleyen az çok gizli olguları bize buldurmaya ve belirletmeye yönelmiştir.

Ama insan görmekle sınırlanamaz: insan düşünür ve gözlemin ona varlığını gösterdiği olguların anlamını tanımak ister. Bunun için, usavurmalar yapar, oluşları karşılaştırır, onları sorguya çeker ve aldığı cevaplarla onları birbirleriyle denetler. Tam anlamında *deney*'i kuran, usavurmayla ve oluşlarla denetleme anlayışıdır; bizim dışımızda bulunan şeylerin doğası üzerine bilgiler edinmek için sahip olduğumuz tek usuldür bu.

Felsefî anlamda, gözlem *gösterir*, deney *öğretir*. Bu ilk ayırım, *gözlem* ve *deney*'in filozoflar ve hekimler tarafından verilmiş çeşitli tanımlarını incelemekte bize hareket noktası olmaya yarayacaktır.

Gözlem ve deneyin çeşitli tanımları.

Zaman zaman gözlemle deney birbiriyle karıştırılır gibi oldu. Bacon bu iki şeyi birleştirir gibidir: «Gözlem ve deney malzemeyi toplamak, tümevarım ve tümdengelim bu malzemeyi işlemek içindir: işte zihnin tek sağlam makineleri.»

Hekimler ve fizyoloji uzmanları, bu arada pek çok bilgin, gözlemi deneyden ayırdılar, ama bu iki terimin tanımı üzerinde tam olarak anlaşamadılar.

Zimmermann şöyle der: «Bir deney bir gözlemden şu anlamda ayrılır: gözlemin bize sağladığı bilgi kendi kendisini sunar gi-

bidir, oysa bir deneyin bize sağladığı bilgi bir şeyin olup olmadığını bilme tasarısı içinde yapılan bir girişimin meyvasıdır.»

Bu tanım genellikle benimsenmiş bir görüşü yansıtır. Bu tanıma göre, gözlem şeylerin ya da olguların bize doğa tarafından olağan olarak sunulduğu gibi belirlenmesi olacaktır, oysa deney deneycinin yarattığı ya da tayin ettiği olguların belirlenmesi olacaktır. Böylece gözlemciyle deneyci arasında bir çeşit karşıtlık kurulmuş olacaktır; gözlemci, olguların oluşumu karşısında *edilgin;* buna karşılık, deneyci dolaysız ve *etkin*'dir. Aynı düşünceyi Cuvier şöyle açıkladı: «Gözlemci doğayı dinler, deneyci doğayı sorguya çeker ve açılmaya zorlar.»

İlkin, şeyler genel olarak ele alındığında, deneycinin etkinliğiyle gözlemcinin edilginliği arasındaki bu ayırım açık olarak görünür ve ortaya konması kolay gibi gelir. Ama deneysel uygulamaya inilince görülür ki birçok durumda bu ayırımı yapmak çok zordur ve bazen bu ayırım bulanıklığa yol açar. Bana kalırsa bu, oluşları araştıran ve belirleyen inceleme sanatının doğruyu araştırmak için olguları mantıksal olarak ele alan usavurma sanatıyla karıştırılmasından gelir. Oysa, incelemede, ister gözlem yapmak için olsun, ister deney yapmak için olsun, hem zihnin, hem duyuların etkinliği bulunabilir.

Gözlem, doğanın kendiliğinden, bilgin'in müdahalesi olmaksızın meydana getirdiği olguların bilgin tarafından ortaya konmasıyla belirgin olarak kabul edilmek istense de, gözlemde zihnin de el gibi her zaman edilgin olduğu söylenemez ve bu durumda *edilgin* ve *etkin* olmak üzere iki çeşit gözlem ayırt edilir. Diyelim ki, çok defa olduğu gibi, bir ülkede birden herhangi bir salgın hastalık ortaya çıkıyor ve kendini bir hekimin gözlemine sunuyor. Burada, hekimin zihninde önceden edinilmiş bir fikrin etkisi olmadan, raslantıyla yaptığı gözlem kendiliğinden, yani *edilgin* gözlemdir. Ama eğer ilk vakaları gözlemledikten sonra, bu hekimin aklına bu hastalığın ortaya çıkışının hava durumuyla ya da özel hijyenik koşullarla ilgili olabileceği fikri gelirse, o zaman hekim aynı hastalığın bulunduğu başka bir ülkeye, hastalığın orada da aynı koşullarda gelişip gelişmediğini görmeye gider. Hastalığın doğası ve nedeni üzerine önceden edinilmiş bir fikirle yapılmış olan, bu ikinci gözlemin elbette tasarlanmış ya da *etkin* gözlem olarak adlandırılması gerekir. Aynı şekilde, diyelim ki, bir astronomi uzmanı göğe ba-

karken, raslantıyla dürbününün önünden geçen bir gezegen keşfeder; o, burada, raslantısal ve *edilgin*, yani önceden edinilmiş bir fikre sahip olmaksızın bir gözlem yapmıştır. Ama eğer, bir gezegenin yörünge sapmalarını belirledikten sonra, astronomi uzmanı, bunun nedenini araştırmak için gözlemler yaparsa, o zaman, astronomi uzmanı *etkin* gözlemler, yani yörünge sapmalarının nedeni üzerine önceden edinilmiş bir fikrin yönelttiği gözlemler yapıyor diyeceğiz. Kendini bize sunan doğal olguların belirlenmesinde zihnin bazen edilgin, bazen etkin olduğunu, bir başka deyişle gözlemin bazen önceden edinilmiş bir fikir olmaksızın ve raslantıyla, bazen de önceden edinilmiş bir fikirle, yani zihnin bir bakışının kesinliğini doğrulamak niyetiyle yapıldığını kanıtlamak için bu çeşit örnekler sonsuz çoğaltılabilir.

Öte yandan, eğer yukarda denildiği gibi, *deney*, bilgin'in yapma olarak meydana getirdiği ve ona doğal olarak kendilerini göstermeyen olguları ortaya koymasıyla belirgin kabul edilse de, olguların ortaya çıkışını yönetmek için deneycinin elinin her zaman etkin olarak işe karıştığı söylenemez. Bazı vakalarda, doğanın deneycinin yerine yaptığı kazalar görüldü; burada da elle müdahale açısından *etkin* deneyleri ve *edilgin* deneyleri ayırt etmek zorundayızdır. Bir fizyoloji uzmanının sindirimi incelemek ve canlı bir hayvanın midesinde olup bitenleri bilmek istediğini ve bilinen ameliyat kurallarına göre, karın ve mide duvarını açacağını, mide fistülü denen şeyi meydana getireceğini düşünelim. Fizyoloji uzmanı elbette bir deney yapmış olduğuna inanacak, çünkü gözlerine doğal olarak görünmeyen olguları görünür kılmak için etkin olarak işe karışmıştır. Ama şimdi sorarım: doktor W. Beaumont, sol böğrüne yakın mesafeden yediği bir kurşun yüzünden midenin içinin görülebildiği bir mide fistülü taşıyan, kanadalı genç avcıya raslayınca, deney mi yapmış oluyor? Yıllarca bu adamı servisinde tutan doktor Beaumont, midede sindirim olgularını görerek inceleyebildi; bunu, konuyla ilgili olarak yazdığı, ilgi çekici makalesinde anlattı. Birinci vakada, fizyoloji uzmanı sindirim olgularını incelemenin önceden edinilmiş fikri gereğince harekete geçti, ve *etkin* bir deney yaptı. İkinci vakada, bir kaza midede bir fistül meydana getirdi ve bu fistül doktor Beaumont'un karşısına raslantıyla çıktı; deyim yerindeyse, bizim tanımımıza göre, doktor Beaumont *edilgin* bir deney yapmıştır. Bu örnekler, deney diye nitelendirilen

olgu belirlemesinde, deneycinin her zaman elle müdahalede bulunmadığını kanıtlar; çünkü bu olguların az önce gördüğümüz gibi *edilgin gözlemler*, yani raslantısal gözlemler olarak kendini gösterdiği olur.

Ama, gözlemi ve deneyi daha değişik olarak belirleyen fizyoloji uzmanları ve hekimler vardır. Onlara göre, gözlem, normal ve düzenli olan her şeyin belirlenmesinden başka bir şey değildir. Olguların, araştırmacının çabasıyla ya da başkasının eliyle ya da bir raslantıyla ortaya çıkışı pek önemli değildir; araştırmacı, olguları bozmadan ve normal durumları içinde belirlediği zaman, yaptığı bir gözlemdir. Aynı şekilde yukarıda söz ettiğimiz her iki mide fistülü örneğinde de, bu yazarlara göre gözlem vardır; çünkü her iki vakada da doğal duruma uygun sindirim olguları göz önüne kondu. Fistül, ancak daha iyi görmeye ve gözlemi en iyi koşullarda yapmaya yarar.

Buna karşılık, deney aynı fizyoloji uzmanlarına göre, doğal olguların koşulları içine, araştırıcının *isteyerek* getirdiği bir değişiklik ya da bozukluk fikrini içerir. Bu tanım fizyolojide *yıkımla deney* diye adlandırılabilecek olan birtakım deneyleri karşılar. Galien'e kadar uzanan bu deneme tarzı, en basit olanıdır ve o, kadavradan diseksiyonla ayırdıkları parçaların canlıdaki kullanımını tanımak isteyen anotomi uzmanlarının zihninde kendini gösteren deneme tarzı olmalıdır. Bunun için canlıdan kesme ya da çıkarma yoluyla bir organ kaldırılır ve kaldırılan organın ne işe yaradığına, bütün organizmada veya özel bir işlevde meydana getirdiği bozukluğa göre hüküm verilir. Esasta ayrıştırıcı *(analitik)* olan bu deney usulü fizyolojide her gün uygulanmaktadır. Örneğin, anatomi yüzde esas iki sinirin dağıldığını öğretmişti: facial *(yüz siniri)* ve beşinci çift; ne işe yaradıklarını tanımak için bunlar birbiri ardınca kesildi. Sonuç gösterdi ki, facial'in kesilmesi hareket kaybını ve beşinci çift'in kesilmesi duygu kaybını getirmektedir. Buradan şu sonuç çıkarıldı: facial, yüzün motor siniridir ve beşinci çift, yüzün duygu siniridir.

Ele aldığımız tanımlara göre, bir fistül aracılığıyla sindirimi incelerken ancak bir gözlem yapıldığını söyledik. Ama, fistülü meydana getirdikten sonra, eğer sindirim işlevinde yaratacağı değişiklikleri görmek niyetiyle mide sinirleri kesilirse, aynı tarz görmeden giderek bir deney yapılır, çünkü bir parçanın işlevi, o parça-

nın kaldırılmasıyla ortaya çıkan bozukluğa göre araştırılır. Bu şöyle özetlenebilir, deneyde biri normal, öbürü anormal iki olgunun karşılaştırılmasıyla bir yargı ortaya konmak gerekir.

Deneyin bu tanımı, zorunlu olarak, deneycinin, üstünde çalışmak istediği bedene, bu bedenin doğa olgularında oynadığı rolü tanımak için, ister onu yıkarak, ister onu değiştirerek ona dokunabilmesi gerektiğini düşündürür. Aynı zamanda, daha ilerde göreceğimiz gibi, *gözlem*'le ilgili denen bilimlerle *deneysel* denen bilimlerin ayırımı, sadece bedenler üzerinde eylemde bulunabilme ve bulunamama olanağına dayanır.

Ama az önce verdiğimiz deney tanımı, ilk önce ele aldığımız deney tanımından, deneyin tanınmak istenen olguyu bir çeşit ayrıştırmayla değiştirebildiği ya da ögelerine ayırabildiği zaman var olduğunu kabul edişiyle ayrılırsa da, olguların bozulmasını meydana getirmekte, deneycinin istemli etkinliğini her zaman benimseyişiyle ona yaklaşır. Oysa, deneycinin istemli eyleminin yerini çok defa bir raslantının alabileceğini göstermek kolay olacaktır. İlk tanımımızda olduğu gibi, burada da *istenerek* meydana getirilen bozuklukları, kendiliğinden ve *istek dışı* meydana gelen bozukluklardan ayırabileceğiz. Sonunda, işlevlerini tanımak için facial siniri kesen fizyoloji uzmanı örneğimizi yeniden ele alarak, sık sık görüldüğü gibi, bir merminin, bir kılıç darbesinin, bir kaya kemiği çürümesinin facial siniri kestiğini ya da bozduğunu düşünelim; bundan raslantıyla bir hareket felci, yani fizyoloji uzmanının isteyerek ortaya koyduğu bozukluğun tam tamına aynı olan bir bozukluk doğacaktır.

Hastalığın oluşu olan doku bozukluklarını *(lésion)* meydana getirmekte, hekim ve fizyoloji uzmanının hiç bir önfikre sahip olmaksızın yararlandıkları gerçek deneyler olan pek çok hastalıklı *(pathologique)* doku bozukluğu için de durum aynı olacaktır. Bu fikre şimdiden dikkati çekiyorum, çünkü daha sonra, bu, tıbbın kendiliğinden ve hekim tarafından meydana getirilmeksizin de olsa gerçek deneylere sahip olduğunu kanıtlamak için bize yararlı olacaktır.

Sonuç çıkarmaya yarayacak olan bir belirleme daha yapacağım. Eğer sonunda, deney, bir olguya getirilmiş bir değişiklikle veya bir bozuklukla belirleniyorsa, ancak bunun altında, bu bozukluğun normal durumla karşılaştırılmasının gerektiği anlamı vardır.

Deney sonunda bir yargılamadan başka bir şey olmadığından, zorunlu olarak iki şey arasında karşılaştırmayı gerektirir ve deneyde istemli, yani etkin olan şey, gerçekten zihnin yapmak istediği karşılaştırmadır. Oysa, sapma, ister bir raslantıyla, ister başka şekilde meydana gelsin, deneycinin zihni onları daha az iyi karşılaştıracak değildir. Karşılaştırılacak oluşlardan birinin bir bozukluk diye alınması zorunlu değildir; zaten doğada, ne bozulmuş ne de anormal bir şey vardır; her şey mutlak, yani her zaman normal ve belirli kanunlara göre akıp geçer. Sonuçlar kendilerini görünür kılan koşullar nedeniyle değişir, ama kanunlar değişmez. Fizyolojik durum ve hastalıklı durum aynı güçler tarafından düzenlenmiştir ve onlar birbirlerinden ancak, hayat kanununun *(loi vitale)* kendini gösterdiği özel koşullarla ayrılırlar.

Çeviren : Dr. Yüksel TİMUÇİN

NOTLAR

Her sayı, bu sayfalarımızda, bize gönderilen yeni kitaplar, özellikle felsefeyle uzaktan yakından ilişkili kitaplar üzerine, eleştiri düzeyine varmayan kısa belirlemeler yapacağız. Her yıl binlerce kitap ve dergi basılıyor, bunların çoğu geniş bir okur topluluğuna ulaşa-

madan, bir evin, bir dükkânın, bir tavanarasının, bir kitapçı deposunun sessizliği içinde çürümeye bırakılıyor. Dağıtma ve duyurma olanaklarının çok kısıtlı olduğu Türkiye'mizde birçok yayın, doğduğu kadar sessiz ölüyor. Dergilerin bir işi de, bu alanda elden geldiğince duyurucu olmaya çalışmaktır. Biz kendi alanımızda bunu yapmaya çalışacağız.

BİLGE DERGİSİ. *Bilge* dergisi yöneticileri dergilerinin yayımlanmış yirmi sayısını bize yollamak inceliğinde bulundular. *Bilge* sadece bir felsefe dergisi değil, aynı zamanda bir edebiyat dergisi. Nisan 1968'den beri değişik aralıklarla görünmekte olan bu dergide felsefe yazılarını da, edebiyat yazılarını da Baha Çalt yazıyor. Yazıları soyut desenleriyle süsleyen de kendisi. *Bilge*'de daha çok, felsefe anlayışları ve filozoflar üzerine inceleme yazıları var. Birinci sayısında başlatılan Kant incelemesi on beşinci sayıya kadar sürdürülmüş. Bu felsefe incelemelerinin dışında, *Atatürk'ten bir anı, Alaturka ve türk müziği, Resimde yenilik, Eğitim ve üniversite sorunları, Üniversite anıları, Köy enstitüleri, Pazar yeri, Sevişmek için, Kurultay izlenimleri, Asya örneği üretim biçimi üzerine düşünceler, Kuyudaki çocuklar, Bok şarkı, Yanlış Kafa, Sosyalist Düzen, Zavallı Ahmet, Türk müziğinin kaynakları, Anadolu uygarlığı* gibi yazılar ve ünlü türk şairlerinden seçme şiirler var. *Bilge* dergisinin sayısı elli kuruş. Yazışma adresi: Bahariye, Güneş sokak 10, Kadıköy, İstanbul.

ERDOĞAN ACARLAR'IN ESERLERİ. Sayın Erdoğan Acarlar bize İzmir'de yayımladığı yedi eserini göndermiş. 1962 - 1966 arasında bastırdığı bu deneme eserlerinde (sade yedinci eseri edebî bir eser) değerli yazar felsefeyle ve daha genel konularla ilgili olarak yazdığı denemelerini bir araya getirmiş. Eserlerin adları şöyle: *Kırkbir deneme, Sanatlar üstüne yirmi bir deneme, Otuzbir deneme, Eğitim üstüne bir deneme, Bilimler üstüne yedi deneme, Döküntü denemeler, Koca bebeklere masallar.*

Erdoğan Acarlar oldukça ilginç konuları büyük bir dikkatle incelemiş: *Samimiyet üzerine, Evren ve insanlar niçin yaratılmıştır, Sanatlarda algılama ve kişisel kaygılar, Züppelik, Kıskançlık, Yarenlik, Tanrıtanımazlık, Aptallıkla ilkelliğin toplumdaki yeri, Filoloji ve dinbilim, Öncülük şerefi üstüne, Zamparalık, Orospuluk, Cinsel sapıklık, Şehvet üstüne v.b.*

Erdoğan Acarlar, *Döküntü denemeler*'e yazdığı önsözde şöyle diyor: «Bir süredir yayımlayageldiğim denemelerimi okuma zahmetine katlanan bazı dostlarım: 'Bunları kitap biçimine sokmadan önce dergilerde yayımla, oralarda ilgi çeker, sonradan bir araya toplarsın. O zaman kitaplarını, şimdileyince, bastırıp bastırıp evinin köşesine bucağına yığmak zorunda kalmazsın, satılır onlar' dediler. Ben de, pek uysalımdır, dinledim sözlerini. — Bu kitabın içindeki denemelerin büyük bölümünü yurdumuzun bellibaşlı dergilerine, düşün yazısı basar gündelik gazetelere gönderdim. Hiç biri ilgiç bulmadı bunları, yayımlamadılar. — Evimin kıyısı köşesi bir yeni yığını daha barındırır nasılsa. Eh, rica minnet bir iki dostuma da okutabilirim bunları. Öyleyse niçin bastırmayayım. — Bir iki iyi niyetli okuyucu az şey değil ki, onlar için zahmetin daha çoğuna bile katlanmak değer bence.»

Erdoğan Acarlar'ın adresi: 847 sokak, 5 - İzmir.

AĞIT. Sıtkı Salih Gör'ün *Ağıt* adlı şiir kitabını Habora yayınevi basmış. Eserde yirmi şiir var. 48 sayfalık *Ağıt*'ın kapağını Derman Över yapmış. Sıtkı Salih Gör'ün dördüncü kitabı olan *Ağıt* şiirsever okurlarımızın ilgisini çekecektir.

FRANSIZ EDEBİYATI (Cilt: 3), Berke Vardar, *Fransız edebiyatı* adlı eserinin üçüncü cildini de Dönem yayınları arasında çıkardı. Birinci cilt Ortaçağ edebiyatına ve XVI. yy. edebiyatına ayrılmıştı. İkinci ciltte XVII. yy. edebiyatı anlatılıyordu. Bu üçüncü ciltte XVIII. yy. edebiyatı ele alınıyor. Berke Vardar, önsözde şöyle diyor: «Fransız Edebiyatı Dizisi'nin üçüncü

cildi olan bu kitabın konusu Aydınlanma Çağı XVIII. yüzyıl. — İnsanı kişi olarak yetkinliğe ulaştırma amacını güden çabalar XVII. yüzyıl sonlarında, toplum koşullarını birey için daha elverişli kılmaya, mutluluk ülküsünü bu yoldan gerçekleştirmeye yönelen etkin bir eyleme dönüşür. Aklın saçtığı ışıkla toplumu aydınlatarak karanlıkları dağıtmayı amaçlayan, bilime, doğaya ve ilerlemeye inanan yazar ve düşünürler eleştirici bir atılımla yeni türden bir edebiyat yaratırlar. Aklın egemenliği ilkesini geniş bir çevreye benimsetir, savundukları görüşlerle kamuoyunu derinden etkiler, geleneksel yapıyı temelinden sarsarlar. Gözüpek siyasal ve toplumsal önerilerde bulunarak 1789 Devrimi'nin düşünce temelini oluştururlar. — Yüzyıl doludizgin 89'a doğru yol alırken, aklın salt egemenliği, duyguların birden alevlenişiyle dengelenmeye başlar. Yeni tohumlar serpilir toprağa, yeni bir esin filizlenir: Fransız edebiyatında yeni bir çağın kapısı aralanmaktadır. — Kitabımız işte bütün bu oluşumun öyküsünü anlatıyor.»

BOZUK DÜZEN, Henri Troyat'dan Tanju Gökçöl'ün dilimize çevirdiği bu roman Altın Kitaplar Yayınevi'nin 21. dizisinde yayımlanmış.

Felsefe dergisi x üç ayda bir çıkar x sayı 1, ekim kasım aralık 1972 x sahibi ve sorumlu yönetmeni: Afşar Timuçin x yönetim yeri: Başmusaip sokak, Tan ap. daire 1, İstanbul x çıkaranlar: Tuncer Tuğcu, Afşar Timuçin x sayısı on, yıllık abonesi kırk lira x gönderilen yazılar geri verilmez x yazışma adresi: p.k. 1381, Sirkeci, İstanbul x dizildiği ve basıldığı yer: Hilâl matbaacılık kollektif şirketi, Çemberlitaş, Taşdirekçeşme sokak, Küçükbirol işhanı, no: 14, kat: 2, tel.: 22 91 78

Kapak düzeni: Said Maden

Basıldığı tarih : 28 Eylül 1972

ON LİRA